MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80289-2

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

SCHRAMM, G.

TITLE:

KANT'S
KATEGORISCHER ...

PLACE:

BAMBERG

DATE:

[1873]

Master Negative #

91-80289-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193KU
DS Schramm, G
Kant's kategorischer imperativ nach seiner genesis und bedeutung für die wissenschaft, von Dr.G. Schramm... Bamberg, Schmidt, ‹1873›.
75 p. 22½ cm.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA ~~IA~~ IB IIB
DATE FILMED: 10-21-91 INITIALS ER
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

BIBLIOGRAPHIC IRREGULARITIES

MAIN ENTRY: Schramm, G.

Bibliographic Irregularities in the Original Document

List volumes and pages affected; include name of institution if filming borrowed text.

_____ Page(s) missing/not available: _____

_____ Volumes(s) missing/not available: _____

_____ Illegible and/or damaged page(s): 62-66

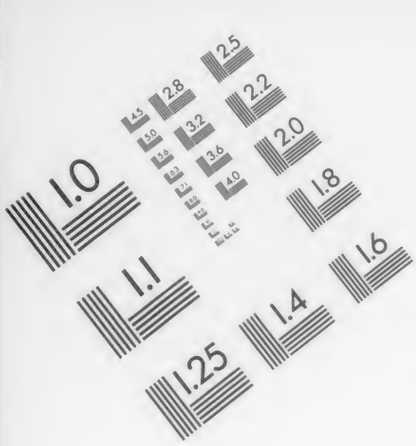
_____ Page(s) or volumes(s) misnumbered: _____

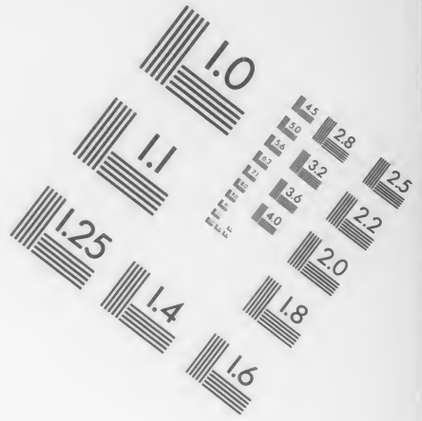
_____ Bound out of sequence: _____

_____ Page(s) or illustration(s) filmed from copy borrowed from: Best Copy Available.

_____ Other: _____

BEST COPY
AVAILABLE

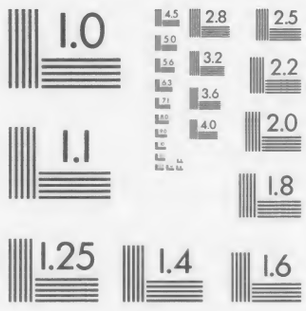


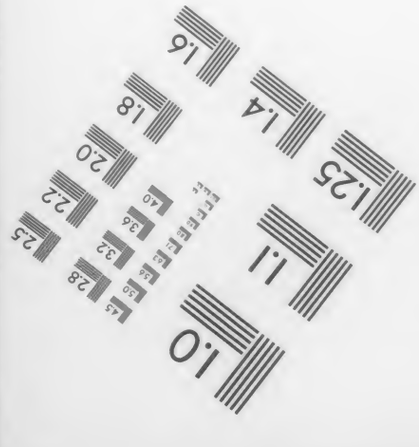


Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

Centimeter

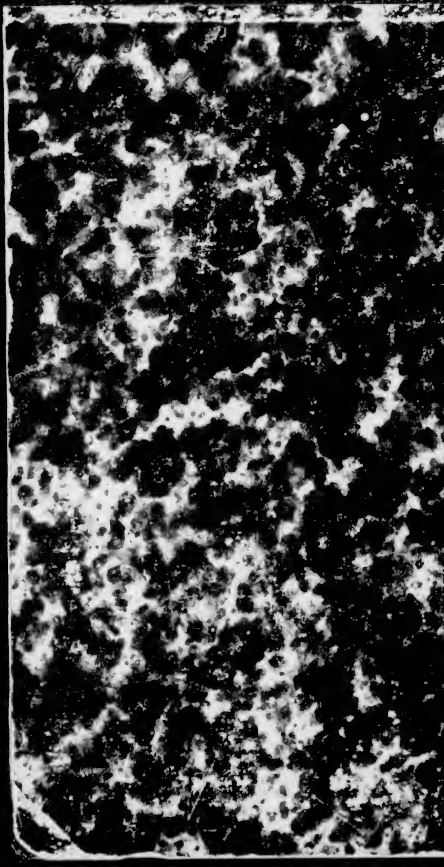
Inches





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

193KU-DS



GUSTAV E. STECHERT
828 Broadway
NEW-YORK.

Class 193KU Book D S
Columbia College Library
Madison Av. and 49th St. New York.
Beside the main topic this book also treats of

Subject No.	*On page*	*Subject No.*	*On page*

Kant's kategorischer Imperativ

nach seiner Genesis und Bedeutung für die Wissenschaft

von

Dr. G. Schramm,
königlicher Studienlehrer
in
Bamberg.

Bamberg.
Druck der Schmidt'schen Offizin.

Was thut unserer Zeit noth?

Diese Frage muß sich in Anbetracht der materialistischen Richtung des Zeitgeistes ein Jeder vorlegen, der es gut mit sich, seinem Vaterlande und der Menschheit meint. Nicht leicht kann man hierauf eine trefflichere Antwort geben, als Ulrici in seinem neuesten Werke[1]) in kurzen aber inhaltschweren Sätzen gethan hat. „Nicht die Hebung des nationalen Wohlstandes", sagt er, „auf die Staffel allgemeiner Betheiligung an allem möglichen Genuß und Luxus, auch nicht die intellektuelle Bildung des Volkes zur Höhe eines selbstständigen Urtheils in socialen und politischen Dingen, wozu die große Menge nicht fähig ist, sondern die Stärkung des Willens zur Selbstbeherrschung und die Klärung des Gewissens zu einem sicheren Urtheil über Recht und Unrecht, Gut und Bös, ist mit allen Mitteln zu erstreben, um dem drohenden Verfall der gegenwärtigen auf der Basis des Christenthums und den Trümmern der antiquen Kunst und Wissenschaft aufgebauten Cultur vorzubeugen."

Einer solchen wohlberechtigten Aufforderung gegenüber hielt es der Verfasser für zeitgemäß, eine gedrängte Darstellung der verschiedenen Principien zu geben, welche vom Anfang an die Spekulation über die ethische Seite unseres Wesens bis auf die Zeit beherrschten, in welcher der Gründer der neueren Philosophie mit dem „kategorischen Imperativ" ein allgemein gültiges Princip für die praktische Philosophie aufstellte, sodann die Berechtigung dieses Princips und seine Bedeutung für die wissenschaftlichen Strebungen unserer Zeit zu würdigen.

---

[1]) Grundzüge der praktischen Philosophie I: Leipzig 1870. Vorrede.

12 Mr 91 C
14 MAR 1890 SCZ/VSC
103833

I. Theil.

Von den beiden großen Gebieten der Erkenntniß wurde naturgemäß zuerst die Natur, ihre Erscheinungen, deren Entstehung und Veränderung Objekt der Speculation, wie ein Blick auf die ersten Repräsentanten der Philosophie, die jonischen Physiologen zeigt. Das Gebiet des sittlichen Wollens und Handelns wurde zuerst von den Eleaten und Pythagoräern einer, wenn auch nicht mit wissenschaftlicher Gründlichkeit durchgeführten Behandlung unterzogen, wie denn auch Aristoteles[1]) denselben nur die Anfänge einer ethischen Speculation zuschreibt. Erst als

Anaxagoras[2])

den *νοῦς*[3]) als denkende, geistige, nach Zwecken wirkende, weltordnende Kraft in die Philosophie einführte und denselben einer blindwirkenden Nothwendigkeit entgegenstellte, war ein gesundes, entwicklungsfähiges ethisches Princip gefunden. Sein großes Verdienst bestand darin, daß er zum erstenmale die hohe Bedeutung des Begriffes der Zweckursächlichkeit für die ethische Speculation, ohne welche dieselbe geradezu unmöglich ist, nachwies. Wenn er auch einseitig nur die Betrachtung der wundervollen Ordnung des Weltgebäudes'[4]) und die aus derselben her-

---

[1]) Magn. Mor. l., 1 Arist. bei Diog. Laert. L. IX. 25.

[2]) Der Verfasser weiß wohl, daß sich schon bei Heraklit Versuche einer Ethik finden, indem von diesem Philosophen das Gute in dem Menschen als eine Erhebung des Geistes über die sinnliche Natur, als eine fortgesetzte Entmaterialisirung, das Böse aber als ein Versinken in dieselbe bezeichnet wird. Allein da für Heraklit das Gute und Böse nur kosmische Potenzen, nicht aber die Früchte eines Willens sind, der sich mit Freiheit selbst bestimmt, da ferner Heraklit von dem Begriff der Freiheit keine Ahnung hat, so daß ihm schließlich die zwingende blinde *ἀνάγκη* (fatum) als der Motor aller Handlungen erscheint, so kann seine ethische Anschauung als unfähig einer weiteren Entwickelung füglich übergangen werden.

[3]) frag. 8 (6) *πάντα διεκόσμησε νοῦς.* Arist. phys. III. 5. 256, b. 24. de anima l., 2, 405, 13. f 19. III, 4. 429. 18.

[4]) Eud. Eth. l., 4. 1215, b, 6. c. 5, 1216, 10.

vorgehende Befreiung[5]) des Menschen vom Wahne und Aberglauben als den einzig wahren und obersten Endzweck des Lebens bezeichnete, so wird dennoch Niemand den Fortschritt leugnen können, der auf dem Gebiete der ethischen Speculation durch eine solche Fassung des Lebenszweckes im Gegensatz zu den damals geläufigen Anschauungen über die Glückseligkeit gemacht wurde. Sein dualistischer Theismus, den er von der Physik auf das politisch-sociale Leben übertrug, übte den größten Einfluß auf die damalige Zeit. Die Maxime der ersten Männer jener Zeit nemlich, daß es der Geist sei, welcher die Masse seinen höheren Zwecken gemäß bestimmen müsse, und daß dem weisen und gewaltigen Mann die Aufgabe zufalle, die Volksmasse nach den Gesetzen des *νοῦς* zu beherrschen, diese Regierungsformel war von Anaxagoras gefunden und von geistvollen Männern, wie von Perikles in die Praxis übersetzt worden. Von der Nachhaltigkeit und der Kraft, mit welcher des Anaxagoras Ansicht über den Endzweck des menschlichen Handelns in seinen Zeitgenossen und Nachfolgern haftete, davon gibt uns des Anaxagoras Antipod, der Atomistiker

Demokrit

in seinen Bestimmungen über das sittliche Handeln ein eklatantes Beispiel. Denn während er durch eine consequente Durchführung der Grundsätze, die ihn bei seinen Betrachtungen über die Natur leiteten, nothwendig zu einer stark materialistisch gefärbten Auffassung des ethischen Lebens hätte geführt werden müssen, so sah er sich statt dessen genöthigt, in seinen Bestimmungen über das sittliche Handeln dem Denken einen Vorzug vor der Sinnlichkeit einzuräumen, ohne ihn jedoch begründen zu können. Ja zu unserem Staunen weist er dem Pflichtbegriff eine Rolle an, die ihm ein Sokrates und Plato nicht richtiger hätten zuweisen können. Offenbar leitete ihn bei der Aufstellung seiner ethischen Sätze, wie sie unten folgen werden, mehr ein natürlicher Instinkt seines Bewußtseins, da er dieselben aus den Principien seiner Naturanschauung nicht ableiten konnte, anderseits eine systematische Verknüpfung derselben nicht unternahm, weil er eine solche, ohne sich vernichtende Widersprüche zu schulden kommen zu lassen, nicht unternehmen konnte. Oder konnte er, ohne seiner atomistischen Weltanschauung untreu zu werden, erklären, daß das Schönste und somit der Zweck des menschlichen Lebens innere Befriedigung sei,[6]) daß aber ein solches Glück sich nur erreichen lasse,

[5]) Clem. Alex. Strom. II, 416, e.

[6]) Frag. I. *ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διάγειν ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνιαθέντι.*

wenn man nicht am Vergänglichen sich freue und nur die Freude am Schönen, am Geradsinn und an der Durchbildung der geistigen Kräfte für begehrenswerth betrachte?[7]) Noch greller tritt der Widerspruch zwischen der naturphilosophischen und ethischen Grundanschauung des Atomisten hervor, wenn er erklärt, daß das wahre Wohl nur erreichbar sei, wenn wir um der Pflicht willen uns der Sünde enthalten,[8]) und wenn er Reinheit in That und Gesinnung, Richtigkeit im Denken und Handeln (*εὖ λογίζεσθαι, λέγειν καλῶς, ὀρθῶς πράττειν*) als Grundbedingungen der Glückseligkeit aufstellt. Ein deutlicher Beweis, daß die ethische Speculation schon in den ersten Tagen ihrer Selbstständigkeit sich genöthigt sah, von einer Uebertragung materialistischer Principien auf das Gebiet der Ethik abzusehen, wenn sie sich nicht in offenbare Ungereimtheiten verirren wollte. Der Kern des menschlichen Geistes ist eben unzerstörbar, und Demokrit ist nicht der erste, bei dem die bessere Praxis über die schlechtere Theorie siegte.

Der Gang unserer Untersuchung führt uns von dem Mutterlande zu den griechischen Pflanzstädten in Unteritalien, zu

Pythagoras und seiner Schule,

von denen man bei ihrer auffallend geringen Theilnahme an den philosophischen Bestrebungen in dem eigentlichen Hellas[9]) und bei der Eigenthümlichkeit ihrer Speculation und Lebensweise ein wohlgeordnetes ethisches System erwarten sollte, da Meister und Schüler das sittliche Handeln, Gerechtigkeit im Leben des Menschen als Individuum und als Mitglied eines Staatsverbandes als den eigentlichen Zweck der Speculation betrachteten. Allein so reich auch ihre ethischen Grundsätze an innerem sittlichem Gehalt waren, so dürftig und schwach war die Verknüpfung derselben zu einem wissenschaftlichen Ganzen. Zwar setzten sie mit richtigem sittlichem Takte die Aufgabe des Lebens in innere Reinigung und Vervollkommnung, nannten die Tugend die Vorstufe zur Weisheit, und erklärten als das Ziel alles Strebens die Gottähnlichkeit;[10]) allein, wie in jedem Bereiche der wissenschaftlichen Forschung zuerst das zu erkennende Objekt gegeben sein muß, bevor die Speculation an dasselbe herantreten kann, wie denn auch lange der Verstand logisch dachte,

[7]) Fragm. 1, 6. 3. 4. 5. *οὔτε σώμασιν οὔτε χρήμασιν εὐδαιμονέουσιν ἄνθρωποι, ἀλλ' ὀρθοσύνῃ καὶ πολυφροσύνῃ.*

[8]) Fragm. 117. *μὴ διὰ φόβον, ἀλλὰ διὰ τὸ δέον χρεὼν ἀπέχεσθαι ἁμαρτημάτων.*

[9]) Brandis, Geschichte der Entwicklungen der griech. Philosophie; erste größere Hälfte, S. 154.

[10]) Zeller, Gesch. der alten Phil. S. 333,3.

bevor die Gesetze des richtigen Denkens zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung gemacht wurden, so haben auch die Mitglieder des Bundes in Kroton sittlich gelebt, ohne über die Sittlichkeit methodisch zu reflectiren. Da übrigens das eigenthümliche Wesen der Tugend durch eine Zurückführung derselben auf Zahlbestimmungen unmöglich faßbar und klar dargestellt werden konnte, so war überhaupt eine Ableitung des ethischen Handelns von dem pytagoreischen Grundbegriff der Zahl etwas Ungereimtes und Unmögliches. Trotzdem also die Pythagoreer von dem lebendigsten sittlichen Sinn beseelt waren, konnten sie vermöge ihres Princips dennoch nicht zu einem wissenschaftlichen Nachweis der sittlichen Grundbestimmungen ihres Lebens und des menschlichen Handelns überhaupt gelangen. Mit ihrer Ethik, wenn wir denn doch diese Bezeichnung beibehalten wollen, ging es ihnen umgekehrt wie mit ihrer Physik. Konnten sie bei der Eigenthümlichkeit ihres Princips nicht zur Grundlegung einer Wissenschaftslehre gelangen, die geeignet gewesen wäre, die Gegensätze eines schlechthin einfachen, unveränderten Seins, wie es die Zahl ist, und eines in steter Flucht dahineilenden Werdens zu vermitteln, so waren sie umgekehrt nicht im Stande, die mannichfachen, den verschiedensten Handlungen zu Grunde liegenden Motive und die Werthbestimmungen der mannichfachen sittlichen Handlungen auf wissenschaftliche Principien zurückzuführen. Dort keinen Uebergang vom Sein zum Werden, hier keine Brücke von der Erscheinung der Sittlichkeit, den einzelnen sittlichen Handlungen, zu einem alles regulirenden Princip. Denn die schön klingende Forderung, daß im sittlichen Handeln die im Weltall waltende Harmonie nachgeahmt werden solle, wodurch eine innere geistige Harmonie und mit dieser Gottähnlichkeit gewonnen werde, kann wahrlich nicht ein positives, der Fortbildung fähiges ethisches Princip abgeben wegen ihrer Allgemeinheit und vagen Unbestimmtheit.

Kehren wir wieder zurück in die Heimath der Philosophie, so finden wir um die Zeit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts eine Richtung und Methode des Philosophirens, die für eine systematische Entwicklung der Ethik, sowie für alle philosophische Speculation überhaupt höchst nachtheilich war. Wir meinen die Zeit der

Sophisten.

Eine Anzahl talentvoller, ehr- und geldgieriger Männer suchte die damaligen Zeitverhältnisse egoistisch auszubeuten. Sie benutzten nämlich die durch das Verlangen nach wissenschaftlicher Bildung angeregte geistige Belebtheit, indem sie fußend auf die Lockerung des alten kindlichen Glaubens an die Götterwelt, auf die Ohnmacht der durch Eroberungs- und Vergrößerungssucht, durch raschen Wechsel der Verfassungen kraftlos

gewordenen alten Institutionen, dem allgemeinen Hange, den Endzweck des Lebens in dem ungetrübten Genusse der Sinne und des Herzens zu finden, entgegenkamen, um an die Stelle des Wissens eine bloße Kunstfertigkeit, an die Stelle der Tugend eine gewisse Fertigkeit und Gewandtheit zu setzen, sich die Mittel zu einem genußreichen Leben zu verschaffen. Damit ist nicht gesagt, daß die um diese Zeit immer mehr um sich greifende Genußsucht und die damit verbundene Grundsatzlosigkeit den Sophisten allein aufgebürdet werden darf. Denn Lust und Gewinn waren schon lange unter Geringschätzung der sittlichen Anforderungen und der alten hergebrachten Normen und Gesetze die alleinigen Triebfedern des Handelns geworden. Die sophistischen Charlatane suchten nur den allgemein verbreiteten Ansichten dieser Periode einen wissenschaftlichen Anstrich zu geben. Bei den älteren Sophisten zeigte sich zwar noch einigermaßen ein gesundes Gefühl für ein ethisches Handeln; wie denn z. B. Protagoras verlangte, daß nicht jede Lust, sondern nur die Lust am Schönen das Motiv unserer Handlungen werden solle.[11]) Auch Gorgias beweist einen nicht unrichtigen Takt in seiner Schilderung der Eigenthümlichkeit und Verschiedenheit der Tugenden des Mannes und der Frau, vermag aber nicht einen befriedigenden Begriff seiner ἀρετή zu Grunde zu legen. Diese besseren Repräsentanten der Sophistik erklärten die Tugend noch nicht als ein Phantasiegebilde, als einen dem Streben nach Genuß gegenüber aufgestellten abschreckenden Popanz, obgleich sie vermöge des falschen Ausgangspunktes bei ihrer Speculation derselben nur einen relativen Werth je nach dem Erfolge vindicirten und demgemäß sich nicht zu der Annahme erheben konnten, daß die Tugend einen Werth an sich habe; allein die folgenden Sophisten erklärten übereinstimmend mit ihrem Princip nur die Lust und zwar die sinnliche Lust allein als das, was Werth für den Menschen habe. Hiermit war nun jede sittliche Schranke aufgehoben, den sinnlichen Leidenschaften Thür und Thor geöffnet. Von einem sogenannten Gebildeten wurde nur die Fertigkeit gefordert, die zügelloseste Willkür mit glatten Worten beschönigen zu können. Wenn freilich der sophistische Grundsatz „Einem jeden ist nur das war, was ihm nach Maßgabe seiner Empfindung als wahr erscheint“ auf die äußerste Spitze getrieben wird, so muß auch für jeden Einzelnen gut und gerecht sein, was ihm dafür zu halten beliebt. Diese Folgerung hatte schon Protagoras im Hinblick auf den Staat gezogen.[12]) Hippias bewies, daß, da nur unwandelbare, sich stets gleichbleibende Gesetze als göttliche und naturgemäße Gesetze

[11]) Prot. 349, e. 351. b. — 320, c sqq.
[12]) Theaetet. 167, c.

anerkannt werden könnten, die staatlichen Satzungen wegen ihres Wechsels keine Gültigkeit besitzen könnten, und demnach eine bindende Kraft nur so lange hätten, als es dem Einzelnen beliebe, sie für gültig zu halten.[13]) Kallikles behauptete das Recht des Stärkeren gegenüber den von Schwächeren zu ihrer Vertheidigung aufgestellten Satzungen.[14]) Der Agrigentiner Polus, Schüler des Gorgias, scheute sich nicht, die schrankenloseste, durch die ruchlosesten Mittel erlangte Gewalt der Tyrannen mit Lobsprüchen zu erheben.[15]) So sehen wir am Schlusse dieser Periode eine völlige Auflösung und Zerstörung aller Wissenschaft, aller moralischen und politischen Grundsätze. Die Sophistik hatte das objective und feste Fundament der Wissenschaft, der Religion und Sittlichkeit vernichtet. Ihr exclusiver Subjectivismus sprach den Grundsätzen des Rechtes, der Sitte und der Wahrheit jede objective, allgemeingültige Bedeutung ab. Nach der sophistischen Anschauung, daß 1) Nichts ist. — 2) Daß, wenn etwas auch wäre, dasselbe nicht erkannt werden könne. — 3) Daß es, wenn es auch erkennbar wäre, nicht mitgetheilt werden könne, war die Möglichkeit, zu einem allgemeingültigen stabilen Wissen zu gelangen, von vorneherein geleugnet und vernichtet. Aber nicht nur die Fähigkeit, von dem Sein, Wesen und von der Beschaffenheit der Dinge ein richtiges begriffliches Wissen zu erreichen, wurde dem Menschengeiste abgesprochen, sondern auch die principielle Gültigkeit ethischer und religiöser Wahrheiten wurde geleugnet. Wenn nämlich nach des Protagoras Ansicht „der Mensch das Maß aller Dinge ist" (*πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*),[16]) so lassen sich alle Dinge bei dem steten Wechsel und bei ihrer Vielseitigkeit von den verschiedensten Standpunkten aus betrachten, und demgemäß kann das nemliche zu gleicher Zeit bejaht und verneint werden. Was demnach heute als Bürgertugend, als Sitte und Recht gepriesen wurde, konnte morgen als willkürliche Schranke, als Erfindung schlauer Despoten, als Wauwau für das Volk oder gar als ungesetzliche Beeinträchtigung der individuellen Freiheit verdammt werden.

Gleich destructiv, wie auf dem Gebiete des Wissens und der Ethik wirkten die Sophisten auf dem Gebiete der Religion. Mit eisiger Hand zerstörten sie alle religiöse Tradition, den Glauben an die Götter, ohne etwas Besseres dafür setzen zu können. „Von den Göttern" sagte Protagoras, „weiß ich nichts zu sagen, weder ob sie sind, oder ob sie

[13]) Xenoph. Mem. IV. 4, 14.
[14]) Plat. Gorg. 482. sqq.
[15]) Plat. Gorg. 470, vergleiche Thrasymachus bei Plat. Rep. I., 344.
[16]) Der Mensch ist nicht das Maß aller Dinge, sondern das alle Dinge Messende.

nicht sind." Kritias erklärte geradezu: „die alten Gesetzgeber hätten in Gott einen Aufseher über die guten und bösen Handlungen der Menschen erdichtet, damit Niemand dem Andern Unrecht thue.

Bei diesem allgemeinen Zersetzungsprocesse im griechischen Leben konnte für die besseren Naturen nur dadurch Rettung gewonnen werden, daß der Mensch in sich selbst einkehrte und in seinem eigenen Innern einen Ankerpunkt für Wahrheit, Sitte und Recht zu gewinnen suchte. Es mußte evident nachgewiesen werden, ob die Ideen des Schönen, Wahren und Guten, des Rechtes und der Gerechtigkeit nur eine subjective Berechtigung hätten und jedes objectiven Haltpunktes entbehrten, oder nicht; ferner mußte klar werden, ob der letzte Zweck des Lebens wirklich nur der Eigennutz, das persönliche Interesse sei, oder das Gute, d. h. Tugend und ächte Sittlichkeit. (*ἔθος*).[17])

Dem größten Weisen Griechenlands, dem Athener

Sokrates

war es aufbehalten, der Sophistik sowohl auf dem Gebiete der theoretischen Philosophie die Maske abzureißen und ihre Haltlosigkeit in sarkastischer Weise zu zeigen, als auch das der sophistischen Ethik zu Grunde liegende Princip der endlichen, empirischen, egoistischen Subjectivität und der individuellen Willkür in seiner Nichtigkeit bloszustellen und an seine Stelle die Philosophie des objectiven Sittengesetzes zu setzen.

Da es nicht in unserer Absicht liegt, die sokratische Reform der ganzen Philosophie ausführlich darzustellen, sondern da es dem Zweck dieser Schrift genügt, wenn die verschiedenen, den systematischen Untersuchungen ethischer Probleme vor dem Auftreten Kant's zu Grunde gelegten Principien mit leichten Strichen gezeichnet werden, so wollen wir in Kürze nur die Grundsätze der sokratischen Ethik besprechen, wodurch uns die Aehnlichkeit und Verschiedenheit der Denkungsweise dieser beiden Reformatoren der Philosophie auch in ihren ethischen Anschauungen deutlicher in die Augen springen wird.

Der sophistischen Ethik trat Sokrates mit Erfolg entgegen, indem er erklärte, daß nicht das Denken und Wollen des Einzelnen zu entscheiden habe über das, was wahr, recht und gut ist, daß es nicht der Willkür der einzelnen Personen zustehe, das Kriterium für Recht und Unrecht egoistisch aufzustellen, sondern daß dem Denken, d. h. der Ver-

[17]) Die Eleatische Schule wurde trotz ihrer Bedeutung für die theoretische Speculation übergangen, weil wegen der Eigenthümlichkeit ihres Systems einerseits, anderseits wegen der Beschränktheit der von ihnen uns überkommenen Notizen sich keine umfassende Einsicht in ihre Ethik gewinnen läßt.

nunft in uns, die aber nicht etwas uns speciell Angehöriges, sondern allen vernünftigen Wesen gemeinsames ist, das entscheidende Wort bei der Beantwortung dieser Fragen gebührt. Nur dadurch, daß Sokrates den Menschen in ethischen Fragen an den Richterstuhl der Vernunft verwies, ihn hiemit zur Einkehr in sein Inneres, zur Selbsterkenntniß einlud, oder wie Cicero sagt, die Philosophie vom Himmel auf die Erde rief, hat er der sophistischen Schönrednerei ein diametral entgegengesetztes Princip für die Behandlung ethischer Probleme gegenübergestellt. Der Werth der Dinge sollte nicht nach ihrer Brauchbarkeit und Zweckdienlichkeit zur Befriedigung unserer Lüste und Leidenschaften bestimmt werden, sondern die Fundgrube wahrer ethischer Begriffe sollte statt in der subjectiven Willkür in dem eigensten Wesen unseres Selbstbewußtseins und unserer Vernunft gesucht werden. Die Ethik des Sokrates unterscheidet sich also von der der Sophisten wesentlich dadurch, daß der letzte Grund des sittlichen Handelns nicht in die Lust oder Unlust des Subjects gelegt, sondern auf die Vernunft als das einzig mögliche ethische Princip zurückgeführt wird. Das, aber auch nur das ist der Fortschritt, den die ethische Speculation unter Sokrates machte. Den von ihm gegebenen Wink zu benützen, das war dem vorigen Jahrhundert aufbehalten, wo der kritische Philosoph. κατ' ἐξοχήν durch eine scharfe Scheidung der von Sokrates vermengten Grundkräfte der Vernunft, des Denk- nnd des Willensvermögens und durch deren genaue Untersuchung die Lösung der ethischen Grundfragen wenigstens um ein Bedeutendes näher rückte.

Nachdem wir nun die hohe Bedeutung der sokratischen Speculation auf dem Gebiete der Ethik gewürdigt haben, wird es unsere Pflicht sein, das Unzulängliche derselben nachzuweisen. Ebenso richtig es war, zum Behuf der Entscheidung über die Sittlichkeit unseres Handelns uns an den Richterstuhl der Vernunft zu weisen, so unrichtig war es, den nicht competenten Senat dieses Gerichtes uns zum Schiedsrichter vorzuschlagen. Dadurch nemlich, daß Sokrates den Werth unserer Handlungen einzig und allein von dem Wissen um deren Sittlichkeit abhängig macht und in letzter Instanz die richtige Erkenntniß der sittlichen Begriffe als die zum sittlichen Handeln vollkommen hinreichende Triebfeder betrachtet, werden Tugend und Wissen zu identischen Begriffen gemacht, und somit das Erkenntnißvermögen, statt der Willenskraft zur Quelle unserer Sittlichkeit erhoben. Weil Sokrates dem Gesagten zu Folge den Willen nicht als eine von der Erkenntnißkraft genau zu unterscheidende Urkraft des Geistes, gewissermaßen als den Antipoden der speculativen Vernunftkraft anerkannte, sondern ihn unter

die unbedingte Leitung der Erkenntnißkraft setzte, mußte er folgerichtig zu nachstehenden obersten ethischen Grundsätzen gelangen:

a) die Tugend ist ein Wissen;
b) alle Tugenden sind demnach gleich, da die ein richtiges Handeln bedingende Einsicht überall, auf welche Gegenstände sie sich auch werfen mag, ein und dieselbe ist;
c. die Tugend als Wissen ist auch lehrbar und kann von jedem durch Uebung erlangt werden;
d. ohne richtiges Wissen gibt es demnach kein richtiges Handeln, denn was nützt es, tapfer und gerecht zu handeln, wenn man nicht mit deutlichem Wissen und daher mit Selbstbestimmung der Vernunft handelt?[18])

Aus diesen Sätzen geht mit Klarheit hervor, daß der Grundfehler der sokratischen Ethik in der Voraussetzung liegt, daß in der Einsicht in das wahre Wesen der Dinge unmittelbar auch schon der Impuls liege, sittlich gut zu handeln, ohne daß vorher die Möglichkeit des Wollens überhaupt als eines aus der persönlichen Freiheit des Individuums resultirenden selbstständigen, a priori gesetzten Aktes des Geistes untersucht, bejaht oder verneint worden wäre. Nur in Hinblick auf diese Vermengung der beiden geistigen Grundvermögen des Menschen ist es erklärlich, wenn Sokrates bei aller Verschiedenheit der Verhältnisse die Tugend für eine einzige, für ein deutlich und bestimmtes Wissen um die jedesmaligen sittlichen Anforderungen erklärt.[19]) Eine unmittelbare Bedeutung des Wissens für den Willen anzunehmen, dazu war Sokrates vollkommen berechtigt, da wegen der Natur der Objekte, auf die sich unsere Willenskraft erstrecken kann, jeder vernünftigen Bethätigung derselben ein Akt des verstandesmäßigen Unterscheidens und Beziehens vorausgehen muß. Denn 1: Sind wir uns der Tragweite, der Folgen und Zwecke unserer Handlungen nicht bewußt, so kann von einem sittlichen Werth oder Unwerth derselben keine Rede sein; 2: Ergibt sich in Hinblick auf die Objekte der wollenden Vernunftkraft, daß wir dieselben erstreben, weil sie unentbehrliche Mittel unserer Existenz und Subsistenz sind, oder weil durch sie die Entwicklung und Ausbildung unseres Wesens, die Erreichung unserer Bestimmung allein verwirklicht werden kann. Zu diesem Zweck können wir sie aber nur dann benützen, wenn wir ihr wahres Wesen, den Grund und Zweck ihres Daseins erkannt haben. Nur auf Grund dieser Erkenntniß ist ein wahres Wissen

[18]) Arist. Eth. Nic. VI, 13. 1144, b, 17,28. Magna Mor. I, 1, 1182,15. Xenoph. Mem. III. 9, 5. 6, 6. Plat. Laches 194. d. Euthyd. 287, d.
[19]) Plato Meno 71, d. Arist. Pol. I, 13. 121 e, 20. Plat. Rep. V. 452. e.

von unserem eigenen Wesen, unserem wahren Wohl, vom Grunde und Zweck unseres Daseins möglich. Wenn es nun die Aufgabe unseres Lebens ist, nach einem *sein sollenden* Zustande der Vervollkommnung unseres Wesens zu streben, so ist die dazu absolutnothwendige Erforschung und Erkenntniß der Dinge als der die Erreichung dieses Zieles bedingenden Mittel eine *ethische Nothwendigkeit, eine Pflicht*; 3) mußte Sokrates auch von einem anderen Gesichtspunkte aus auf die Annahme einer nothwendigen Verbindung des menschlichen *Wissens* und *Wollens* geführt werden. Sein Dämonium, d. h. sein zu einem hohen Grade der Stärke ausgebildetes sittliches Bewußtsein, hatte, wie aus seinen eigenen Worten hervorgeht, einen blos mahnenden, warnenden und richtenden Charakter. Nicht positive Bestimmungen über die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit seines Handelns kamen ihm durch dasselbe zum klaren Bewußtsein, sondern bei wichtigen Willensentschließungen forderte es ihn entweder zur Ausführung oder Unterlassung der beschlossenen That auf. Die Gründe für und wider mußte er sich allerdings durch *Reflexion* klar zu machen suchen.

So berechtigt aber Sokrates war, zwischen Denken und Wollen, Wissen und Tugend eine nothwendige Beziehung zu setzen, so unberechtigt war seine Annahme von dem Priorat der denkenden Thätigkeit des Menschens über die Willenskraft und deren Bethätigung. Denn da das Wissen nur ein Wissen um ein *gegebenes* Objekt sein kann, so kann, wenn *wahres Wissen* und *sittliches Wollen* wesensgleich sind, das Ziel unseres Wollens nur ein gegebenes Objekt sein. Demnach war es für Sokrates eine Unmöglichkeit, trotz mancher Andeutungen zu einem klaren Bewußtsein von dem blos *formalen* Werth des tugendhaften Handelns zu gelangen und die einzelnen Tugenden von einem allgemeingültigen Grundgesetz in bestimmter Definition abzuleiten, sie harmonisch zu entwickeln und schließlich zu einem geordneten Ganzen zusammenzufassen. In letzter Instanz läuft auch bei ihm der Endzweck des Lebens auf Erreichung einer wenn auch ideal gefaßten Glückseligkeit hinaus und besteht in der Erhebung über die sinnlichen Begierden und Affekte, in der Bedürfnißlosigkeit, die den Menschen in die Nähe Gottes führt. Dieses *Ziel zu erreichen* und damit *zu innerer Seelenruhe zu gelangen* ist ihm Endzweck des Lebens. Was keinem griechischen Moralsystem gelang, sich von der Subjektivität des

[20]) Xenoph. Mem. IV. 5, 2. I. 6,9. IV. 8., 6. Plat. Gorg. 467. c. 474. c. 495, e. 499. c. Repl. IV. 444. e X. 612. d. Mem. IV. 5, 5. Vergl. Schwegler, Geschichte der Philos. S. 45. Sechste Aufl. Hermann, Gesch. u. System der Platon. Philosophie, S. 248.

Eudämonismus frei zu machen, gelang auch ihm nicht,[20]) wodurch seine Ethik allen Angriffen preisgegeben wird, die sich jedes eudämonistische System gefallen lassen muß. Daß Sokrates die schwache Seite seines ethischen Systems fühlte, geht daraus hervor, daß er sich Mühe gab, den eudämonistischen Charakter desselben soviel als möglich zu verwischen. Zu diesem Zwecke erklärte er ausdrücklich, daß nicht der bloße Besitz äußerer Güter (*εὐτυχία*), sondern ein den Vernunftgesetzen entsprechendes Handeln (*εὐπραξία*) als der Zweck unserer sittlichen Thätigkeit zu betrachten sei, wodurch offenbar mehr der formale Charakter der menschlichen Handlungen gegenüber ihrem materiellen, objektiven Inhalt betont wird.

Anmerkung. Bei einer solchen Auffassung des sokratischen Begriffes der Glückseligkeit dürfte auch die Widerlegung des Vorwurfes der Inconsequenz leicht sein, der von mancher Seite gegen die ethischen Erörterungen des Sokrates erhoben wurde.[21]) Man glaubte nemlich folgenden Widerspruch nachweisen zu können: Sokrates habe einerseits unter Tugend nur das deutliche Wissen um das Gute und unter dem Zweck des Lebens die Verwirklichung dieser Tugend als eines vollkommenen Wissens um seiner selbst,[22]) nicht aber um irgend eines Genusseswillen verstanden, und hiemit die Lust als Moment der Sittlichkeit unbedingt zurückgewiesen, anderseits aber dieses Wissen nur als ein Wissen um die empirischen Folgen unserer Handlungen aufgefaßt und hiemit das Gute auf die Lust des Subjektes zurückgeführt.

Offenbar hat hier eine Vermengung der sokrat. Moral mit den ethischen Sätzen der Sophistik stattgefunden. Sie scheint hervorgegangen zu sein aus der dialektischen Methode des Sokrates. Da er nemlich bei allen seinen Untersuchungen von dem Gegebenen, der Erscheinung und Wirklichkeit ausging, und durch Zerlegung der Theile eines Begriffes das Wahre und Ungereimte desselben klar zu machen suchte, um allmählich auf diese Weise zu einem nach allen Seiten hin gesicherten Grundbegriff von dem Wesen der Dinge vorzudringen, so mußte er auch in seinen eth. Erörterungen von den Beziehungen auf Sitte und Gesetz, von den geläufigen Maximen des Handelns der damaligen Athener, von den besonderen Zwecken und Interessen der Einzelnen ausgehen und so das Angenehme und Nützliche zum Ausgangspunkt seiner Untersuchungen machen, wenn er den Sophisten als siegreicher Gegner gegenübertreten wollte. Dies konnte ihm nur gelingen mit dem Nachweis, daß unter dem Wissen auf sittlichem Gebiete nur das Innewerden absoluter, unbedingter Anforderungen zu verstehen sei gegenüber dem haltlosen Subjektivismus seiner Gegner, und daß wir das Vermögen und somit auch die Verpflichtung haben, jene Anforderungen und jene von keinem selbstischen Genuß getrübten Pflichtgefühle zur Bestimmtheit des Wissens zu erheben. In der Betonung der realen Existenz solcher absoluten von Gott in unser Herz niedergelegten, ungeschriebenen Satzungen zum Zweck der Rektificirung unserer Handlungen liegt der Schwerpunkt und die Stärke der sokratischen Ethik gegenüber der Sophistik, in der Vermengung der beiden Grundkräfte des gei-

[21]) Vergleiche: Brandis, über die vorgebliche Subjektivität der sokratischen Lehre, im rhein. Museum. II. 1828. S. 85—112, gegen Rötscher.

[22]) Prot. 345. d. Gorg. 509, e Repl. III. 413. a. Leg. V. 731. c.

stigen menschlichen Wesens und in der aus derselben resultirenden Unmöglichkeit, jene mehr geahnte Existenz realer im Wesen des Willens selbst begründeter Normen und Formen des sittlichen Handelns systematisch zu begründen, die Schwäche desselben.

Bei der Vielseitigkeit des Charakters und der Lebensweise des Meisters ist es nicht zu verwundern, daß in der Festsetzung ethischer Principien seine nächsten Schüler verschiedene Wege einschlugen, zumal da Sokrates, wie gezeigt wurde, keine systematische Durchführung seiner Sittlichkeitslehre versuchte und versuchen konnte, sondern für seine Schüler sein abgeschlossenes, vielseitiges Leben der Ausgangspunkt für weitere Entwicklung seiner Lehren war. Es entstanden daher Schulen mit diametral entgegengesetzten ethischen Principien, die zwar sämmtlich an Sokrates anknüpften, die aber nur als einseitige Abbilder sokratischer Gesinnung erscheinen. Für uns haben neben Plato nur die Gründer zweier entgegengesetzter Schulen, Antisthenes und seine Cyniker, Aristipp und seine Cyrenaiker Bedeutung. Die ethischen Principien des ersteren werden später gewürdigt werden, die beiden letzteren sollen zuerst besprochen werden, weil sie uns zum Beweise dienen, daß die sämmtlichen Ableger des Sokratismus ebensowenig über eudämonistische Principien sich zu erheben vermochten, als der Meister. Da wir gesonnen sind, alle eudämonistischen Systeme einer genauen Besprechung zu unterziehen, wenn wir eine kurze Skizze aller Haupt-Phasen der griechischen Speculation auf dem Gebiete der Ethik werden gezeichnet haben, so halten wir uns einer Widerlegung der einzelnen für jetzt überhoben und wollen nur die Verschiedenheit der denselben zu Grunde gelegten Principien und die daraus sich ergebenden Folgerungen mit wenigen Worten darzuthun suchen.

Der rothe Faden, der sich durch alle an Sokrates anknüpfenden ethischen Systeme hindurchzieht, ist der Versuch, den Willen, der von dem Meister unter die unbedingte Herrschaft des Erkenntnißvermögens war gestellt worden, wieder aus seiner dienenden Stellung zu einer zur Herrschaft berechtigten Position zu erheben. Aber den Zauberkreis, in den der griechische Genius in Folge seiner specifischen Eigenthümlichkeit, Geist und Natur als gleichberechtigte Faktoren in der Weltordnung aufzufassen, gebannt schien, konnten die Schüler noch weniger als der Meister durchbrechen. In ihren Händen wurden die Widersprüche noch eklatanter und eine Lösung derselben geradezu unmöglich. Nun zur Sache.

Die Lehre des

Antisthenes

darf als ein, wenn auch mißglückter Versuch angesehen werden, wie Brandis richtig bemerkt, den tugendhaften Sokrates in abstrakte Formeln

umzusetzen. Aber im Gegensatz zu Sokrates erklärte er, daß man zur Tugend nicht durch Wissen, sondern durch die Stärke des Willens gelange. Hiedurch wurde seine Tugend und die durch dieselbe zu erreichende Glückseligkeit in begrifflicher Form zu einer negativen Bestimmung des sokratischen Tugendbegriffes. Die Tugend, lehrte er, besteht nur in der Vermeidung des Bösen,[23]) d. h. der Lust und Begier, die uns an Genüsse und Bedürfnisse fesselt. Wer am Wenigsten bedarf, ist der Tugendhafteste, nicht wer das Wesen der Dinge, wie Sokrates gelehrt hatte, wahrhaft erkannt hat. Eine solche einseitige Auffassung der sokratischen *εὐπραξία* und eine solche Geringschätzung gegen alles Wissen kann uns das widerwärtige Zerrbild des sokratischen Geistes, wie uns dies der spätere unflätige Cynismus zeigt, vollständig erklären.[24]) Das Gegenstück zu dieser einseitigen Auffassung der sokratischen Tugend bildet die gleichfalls einseitige Lehre des

Aristippus

aus Cyrene. Hatten die Cyniker die negative Seite der Tugend bis zum Extrem ausgebildet, so glaubte Aristippus im Anschluß an den von Sokrates als höchstes Ziel des Strebens bezeichneten Seelenfrieden das Ideal der Tugend in die Hingabe an die sinnliche Lust, in die Gewandtheit, sich in alle Lebensverhältnisse[25]) zu schicken, in die Kunst, sich auf die leichteste Weise die Genüsse des Wohllebens und des Luxus zu verschaffen, kurz in die Befriedigung unserer sinnlichen Natur setzen zu müssen. Der augenblickliche Genuß (*ἡδυπάθεια μονόχρονος*) mußte ihm das einzig wahre Kriterium und die momentane Affektion (*ἡδονὴ ἐν κινήσει*) die einzige Triebfeder des vernünftigen Handelns werden, da er von seinem Hang nach einem genußreichen Leben geleitet sich mehr und mehr in seinen Ansichten über die Natur des Wissens von Sokrates entfernte und an Protagoras und Heraklit sich anlehnend alles Sein leugnete und dem Wissen die Möglichkeit, über das Innewerden der Affektionen hinauszureichen, absprach.[26]).

---

[23]) Diog. Laert. 8, 7. Vergleiche de Antisthenis Cynici vita et scriptis scr. Ad. Müller.

[24]) Steinhart's Diogenes in der allgem. Encyclopädie l. XXX. 301. sqq.

[25]) Horaz. Ep. l., 1, 18. Nunc in Aristippi furtim praecepta relabor Et mihi res, non me rebus subjungere conor.

[26]) Sext. Emp. Math. VII. 191. *φασὶν οὖν οἱ Κυρηναικοὶ κριτήρια εἶναι τὰ πάθη καὶ μόνα καταλαμβάνεσθαι καὶ ἀδιάψευστα τυγχάνειν.*

Nur Einer verstand den Meister ganz; das war

Plato.

Er wurde nicht nur auf dem theoretischen Gebiete geleitet von den Principien der sokratischen Weltweisheit, sondern der Geist des Meisters übte auch den entschiedensten Einfluß auf seine ethischen Anschauungen und zwar so, daß wir sagen können, Plato versuchte nur die ethischen Satzungen seines Lehrers in ein wissenschaftliches Gewand zu kleiden. Somit ist selbstverständlich, daß er gegen die übrigen Ausläufer der Sokratik entschieden Stellung nehmen mußte, anderseits aber auch die Mängel, welche der Lehre des Sokrates anhafteten, wegen der Wesensgleichheit der Principien der Philosophie des Lehrers und Schülers nicht zu beseitigen vermochte.

Auch für Plato war, wie für die anderen Sokratiker, die Bestimmung des höchsten Gutes der Ausgangspunkt der ethischen Spekulation. In zweiter Linie wurden die Mittel und Wege, die zur Erreichung dieses höchsten Gutes als dem Endzweck alles Handelns führen, zum Inhalt der Tugendlehre, nnd zuletzt zeigt er in dem phantasiereichen Bilde eines wohlgeordneten Staatslebens die Möglichkeit der Realisirung des höchsten Gutes. Stellen wir nun an Plato die Frage: „Was ist das höchste Gut?“ so erhalten wir die dem griechischen Geiste allein mögliche Antwort: „Glückseligkeit.“ Es sollte demnach scheinen, als habe Plato in seiner Ethik sich über die Anschauungen seiner Zeitgenossen nicht erhoben; denn die Cyrenaiker und Cyniker erklärten gleichfalls die Glückseligkeit für den Zweck des Lebens. Allein bei der Beantwortung der Frage: Worin besteht diese Glückseligkeit? gehen Plato's Anschauungen und die der genannten Sokratiker weit auseinander. So hatte die Cyrenaisch-hedonische Auffassung in der sinnlichen Lust allein, in dem Angenehmen der blos sinnlichen Empfindungen das höchste Gut gefunden. Plato dagegen zeigte, daß diese Lust keinen festen Halt und kein Maß habe, daß sie sogar, im höchsten Maße genossen, sich in Unlust verwandeln könne, daß sie, je schrankenloser ihr der Einzelne sich hingibt, ein um so größeres Maß von Schmerzen im Gefolge habe. Zum Beweis hiefür dienen ihm die seelischen Zustände des Zornes, der Furcht, der Trauer, Liebe und Eifersucht, die ihre Quelle in sinnlichen Begehrungen haben.[27]) Aber auch mit den Cynikern, die in der Entsagung aller Lust, und in der Bedürfnißlosigkeit das höchste Gut fanden, ist Plato nicht einverstanden. Er gestattet ihrem Moralprincip nur eine negative Bedeutung, und nennt sie im Uebrigen eingebildete Bettler und Prediger einer unfruchtbaren, weil Wissenschaft und Kunst aus dem Leben verbannenden Tugendlehre.

[27]) Philebus 45. b.

Eine ebenso scharfe Lanze bricht Plato mit der sophistischen Auffassung des Eudämonismus. So weist er im Protagoras nach, daß der sophistische Träger dieses Namens und der durch ihn repräsentirte Theil der Sophisten zwar edlere Begriffe von Lust und Unlust hätten, indem sie nur der Lust am Schönen und Guten[28]) einen sittlichen Werth beilegten, daß sie aber anderseits auch den niederen Affekten neben dieser edlen Lust eine Berechtigung zusprächen, und hiemit genöthigt wären, in der Tugend nichts weiter als eine Lust und Unlust richtig abwägende Wissenschaft zu erkennen.[29]) Den rethorisirenden Theil der sophistischen Schulmeister geißelt er im Gorgias, deckt die Blößen ihrer verkehrten Lebenskunst auf, stellt der Lustliebe die Tugendliebe entgegen, wobei er deutlich zu verstehen gibt, daß auch seine Auffassuug der Glückseligkeit als der innern Harmonie einer wohlgeordneten Seele Lustgefühle in geläuterter Form nicht ausschließe. Mit welcher Berechtigung, werden wir später sehen.

Durch eine derartige kritische Beleuchtung der Principien, welche die anderen Ausläufer der Sokratik ihren ethischen Deduktionen zu Grund gelegt hatten, hatte sich nun Plato den Boden für den Aufbau eines ethischen Systems nach seinen Principien geschaffen, so daß unsere nächste Aufgabe darin bestehen wird, darzulegen: Was Plato unter Glückseligkeit verstand, und welche Mittel er zur Erreichung derselben für zweckdienlich hielt.

Bekanntlich liegt auf dem theoretischen Gebiete das Charakteristische der Platonischen Philosophie in der Ideenlehre. Hier gilt ihm nur das Wissen um die Ideen als ein wahres Wissen; denn nur sie sind das Beharrliche das Sichselbstgleiche im Wechselnden, und durch sie ist die Zusammengehörigkeit der mannigfaltigen, ähnlichen Wesen bedingt.

Gleich wie Plato also nicht das Mannigfache, das Veränderliche und Wechselnde, sondern das sich Gleichbleibende, das Gemeinsame in den vielen gleichnamigen Dingen, mit anderen Worten „die Idee“ das Wesen der Dinge, und das Wissen um diese Idee allein als wahres Wissen erklärt, so liegt bei ihm auch das Wesen des sittlichen Lebens, die Glückseligkeit in ihrer ideellen Bedeutung nicht in der vergänglichen Lust, in dem Wechsel der Affekte, Neigungen und Strebungen, sondern in der Realisirung der Idee des Guten. Diese ideale Glückseligkeit ist aber realisirt, wenn eine innere Harmonie der Seele

[28]) Prot. 355 b.
[29]) 357 a u. b.

hergestellt, wenn der Mensch entschlossen ist, in sich selbst einzukehren, nach geistiger Wiedergeburt vorerst wieder zur verlornen Erkenntniß der idealen Welt und ihrer ursprünglichen Erhabenheit über die Sinnenwelt zu gelangen, dann aber die erkannten Ideale im Leben zu realisiren.

Als echter Sokratiker betonte er gegenüber den Gegnern und den einseitigen Schülern seines Meisters wieder die Priorität des Erkenntnißvermögens, setzte aber nicht wie Sokrates das sittliche Handeln einzig und allein in das Wissen um das Wesen der Objekte und Ziele des Lebens, sondern setzte auch den Willen als nothwendigen Faktor der Sittlichkeit in seine Rechte ein. So knüpft er im Meno[30]) die Verwirklichung des höchsten Gutes an das Wissen und an die Vernunftherrschaft (φρόνησις) die aber nicht durch Ueberlieferung mitgetheilt, sondern nur durch Selbstthätigkeit des Geistes gewonnen werden könne.[31]) Ueberall ist ihm also Erkenntniß zwar ein mächtiges Element, um Maß, Ordnung und Vernünftigkeit in das Handeln zu bringen, aber ohne Willensentschluß ist dieselbe kraftlos, wie der bloße Wille ohne Erkenntniß inhaltleer und planlos ist.

Auch der Lust räumt Plato ein Plätzchen ein, aber nur der begierdelosen, lautern Lust und Freude am Geistig- und Natürlichschönen.[32 u. 33]) Daraus ergibt sich der Schluß, daß die Glückseligkeit nach Plato weder blosse Einsicht noch blosse Lust, noch blosses Wollen (Willkür), sondern ein Gemischtes ist. Bündig gefaßt wäre demnach ein glückseliges Leben dasjenige zu nennen, das zur Grundlage die Erkenntniß des Seienden, den Inbegriff der Ideen hat, und das in seinen vielfachen Bestrebungen, ausgerüstet mit gesunder Geisteskraft unter Begleitung einer Lustempfindung die Ideen des Schönen, des Guten und Vollendeten auszugestalten sucht.[34]) Dieser Versuch, den Hedonismus der Cyrenaiker, die Askese der Cyniker und den abstrakten Eulogismus des Euklid und der Megarer, welche letzteren mit Beseitigung aller Lustempfindung die Vernunfterkenntniß als das im Leben zu Erstrebende hinstellten, scheint dem Plato den Vorwurf des Schwankens in seinen Ansichten über das höchste Gut zugezogen zu haben. So meint auch Schwegler, daß Plato's Anerkennung einer asketischen Lebensweise im Phädon und dessen Erörterungen im Symposion und Philebus, wo er ein Leben ohne Lust ein allzu ab-

[30]) Meno 98, a. vergl. 99 b.
[31]) Meno. 87 c.
[32]) Phileb. 21, b, e. 22, c. 33 b. [33]) Rep. IX. 582, a.
[34]) Phil. 66. a. Rep. VIII. 558. e. 559. b. Trendelenburg: de Platonis Philebi consilio, S. 18, sqq.

straktes, eintöniges, geistloses nenne, einen Widerspruch involvirten. Derselbe dürfte sich lösen, wenn man bedenkt, daß Plato als conditio sine qua non der Glückseligkeit das Wissen um die Idee des Guten, in zweiter Linie das Wissen um die Idee des Schönen und Wahren bezeichnet. Wissen aber ist ein Zustand unseres denkenden Geistes. Zustände sind ferner nicht denkbar ohne die Annahme eines specifischen Unterschiedes der verschiedenen Bestimmtheiten der Seele. Da nun aber uns unsere inneren Zustände, oder die verschiedenen Bestimmtheiten unserer Seele nur unter der Begleitung eines Gefühls des Wohl- oder Mißbehagens zum Bewußtsein kommen können, so ist die platonische Vereinigung des Wissens um die Idee und einer damit verbundenen Lustempfindung und die Erhebung beider zu wesentlichen Momenten der menschlichen Glückseligkeit denkbar. Solange Plato das Wissen zum Princip des höchsten Gutes machte, so lange mußte er die mit jedem Wissen verbundene Lust oder Unlust mit in den Kauf nehmen als Trabanten seiner ethischen Principien. Freilich ist hier der Begriff der Lust in seiner geläutertsten, edelsten Form zu fassen. Da für Plato das Veränderliche, Wechselnde der Erscheinung überhaupt keinen Werth hatte, sowohl hinsichtlich der Bestimmung des Wesens der Dinge, als auch bezüglich der Definition der Glückseligkeit, so konnte er in ethischer Beziehung nur die Lust an der Erfassung der Idee, am Geistigangenehmen allein als berechtigtes Engredienz der Glückseligkeit gelten lassen.

Nöthigte ihn demnach sein Glückseligkeitsbegriff, die Lust unter den Elementen derselben mitzählen zu lassen, so mußte er, um seiner Ideenlehre treu zu bleiben, energisch jede Art sinnlicher Lust als nicht hiehergehörig zurückweisen und an ein vernünftiges, d. h. der Idee der Glückseligkeit entsprechendes Leben die Forderung einer mit Askese verbundenen Beherrschung der sinnlichen Lüste stellen.

Demnach liegt das Bedeutsame der platonischen Ethik nicht in der Neuheit ihrer Principien, die den sokratischen vollkommen gleich sind, sondern in der versuchten, wenn auch nicht vollständig durchgeführten Ableitung ethischer Axiome aus diesen Principien, und in der Hervorhebung der Bedeutung des Willens als der gleichberechtigten zweiten Grundkraft der Vernunft, wodurch allein eine wissenschaftliche Behandlung der Ethik möglich wird.

Aristoteles.

Bevor wir zu den Erörterungen schreiten, die sich in den ethischen Schriften des Stagiriten finden, wird es gut sein, einige Bemerkungen über den allgemeinen Charakter der aristotelischen Philosophie überhaupt vorauszuschicken. Nicht wie Plato richtete sein geistreichster Schüler den

Blick auf das Eine und Seiende, sondern faßte mehr die Mannichfaltigkeit der Erscheinung in's Auge. Statt der Idee ergreift er die konkreten Verwirklichungen derselben. Er erfaßt mit Vorliebe das Besondere, und zwar weniger in seinem Zusammenhange mit der Idee, als nach seiner specifischen Bestimmtheit als Einzelwesen, als Gegebenes. Das Empirische, Thatsächliche bildet überall, auch in seiner Ethik die Grundlage seiner Philosophie. Gegenüber seinen beiden großen Vorgängern sucht er zu zeigen, daß die bloße Kenntniß der Idee des Guten ohne Berücksichtigung der Verschiedenheit der Verhältnisse, durch die unser menschliches Handeln als Aktion endlicher, abhängiger Wesen bedingt sei, nichts helfe zur Ausführung des Guten als eines Guten für uns. Er gibt zu, daß der letzte Grund des sittlichen Handelns im denkenden, vernünftigen, persönlichen, d. h. sich frei selbstbestimmenden Geiste zu suchen sei, leugnet aber, daß aus dem Ansichsein seiner Wesenheit allein sich die Normen ableiten lassen, nach denen das empirische Handeln des Menschen sich vollziehen soll. Auf diese Weise wurde von Aristoteles einerseits die sokratische Identität der Tugend und des Wissens, wodurch dieselbe zur bloßen Wissenschaft gemacht, und das sittliche Handeln in eine intelligente, die Sinnlichkeit beherrschende Thätigkeit verwandelt wurde, aufgehoben; anderseits die Brauchbarkeit des platonischen Idealismus zur Lösung ethischer Probleme bestritten, dagegen den natürlichen Empfindungen, Neigungen und Begierden, überhaupt allen Affecten und pathologischen Momenten ein berechtigter Einfluß auf die sittliche Thätigkeit des Menschen zuerkannt. Das enge Band, mit dem Sokrates und Plato die Ethik und Dialektik miteinander verbunden hatten, wurde hiemit gelöst und die Ethik wurde der aristotelischen Anlage des Philosophirens entsprechend mit der konkreten Welt der Physis in Beziehung gesetzt.[35]) Mit Plato hatte Aristoteles Front gemacht gegen Sokrates und das Wissen allein für nicht ausreichend erklärt, um das Handeln zu einem sittlich-guten zu machen, aber auch gegen Plato bewies er, daß die gewonnene Einsicht in die Idee des Guten, wie sie im Kosmos überhaupt verwirklicht sei, sich im praktischen Leben der Menschen als bedingter Geschöpfe nicht verwerthen lasse. Neu ist bei ihm das angedeutete Hereinziehen der natürlichen Begierden ꝛc. in die Untersuchung ethischer Fragen, und die Einführung des Begriffs der Freiheit, der freien Selbstbestimmung in die Ethik. Demgemäß wurde die Ausübung einer dem spontanen Willen entsprossenen Kraftthätigkeit[36]) als das

[35]) Eth. I, 1. 1094 b. 11. c. 6. 1098,26. II, 2. 1104. 1. VI, 3. 1139 b. 18. Metaph. VI. 1. 102 b. 22.

[36]) Eth. I. 7. 1089. 15. *εἰ δ' οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν.*

Entscheidende bei der Beurtheilung der Sittlichkeit unserer Handlungen bezeichnet, und die Tugend als die Frucht unserer persönlichen Anstrengung und unserer freien Willensbestimmung, die allerdings mit möglichst klarer Einsicht verbunden sein müsse, erklärt.

Es leuchtet ein, daß hiemit auch die sokratische Lehrbarkeit der Tugend fallen mußte. Denn belehren läßt sich der Geist als ein denkendes, nicht als ein wollendes Wesen. Demnach läßt sich der Mensch nicht durch Unterricht, sondern durch Zucht an das Guthandeln gewöhnen; und nur dadurch, daß den Neigungen und Begierden durch stete Uebung eine Richtung auf das Gute gegeben wird, wird das Individuum zu einem sittlichhandelnden herangebildet. Das Wissen ist zwar nothwendig, um das Gute im Einzelnen zu erkennen, ist aber nicht hinreichend, um einen sittlich guten, d. h. tugendhaften Willen hervorzubringen, vielmehr ist ein richtiges Erkennen selbst wieder bedingt durch einen guten Willen; denn um richtig zu denken, muß man erst richtig denken wollen. Aristoteles hebt demnach die Gegensätze des Sittlichen und Natürlichen auf, welche Sokrates dadurch, daß er das vernünftige Handeln zu einer Folge der vernünftigen Einsicht machte, in die Ethik eingeführt hatte; er läßt die Sittlichkeit des Handelns bedingt sein durch ein den Gesetzen der Vernunft entsprechendes Nachgeben (Wollen) gegenüber dem Drängen der natürlichen Triebe, wozu der Mensch durch Gewöhnung und Zucht sich die nothwendige Fertigkeit erwerben könne. Nach dieser Skizzirung der ethischen Grundanschauungen des Stagiriten wird es zweckdienlich sein, den Glückseligkeitsbegriff desselben zu besprechen.

Statt daß Aristoteles dies Problem durch eine dogmatische Definirung löst, legt er sich die Frage vor: „Welche Stellung nimmt der Mensch nach seiner Erscheinung unter den organischen Wesen des Kosmos ein?“ Zunächst erscheint er uns als ein Organismus, wie alle Gebilde der belebten Pflanzen- und Thierwelt. Leben ist aber Bethätigung der den Organismus setzenden und erhaltenden Kräfte. Diese Bethätigung ist zugleich Zweck des Lebens. Die niedersten Gebilde der organischen Natur, die Pflanzen, werden demnach ihren Lebenszweck erfüllen, wenn sie die ihnen von Außen und Innen gegebenen Mittel und Kräfte zu ihrer Ernährung und Fortpflanzung den ihrem Organismus zu Grunde liegenden Gesetzen gemäß verwenden. Die Thiere unterscheiden sich zunächst von den Pflanzen durch das Vermögen zu empfinden, und die vollkommenen Thiere durch das Vermögen der Bewegung. Der Lebenszweck, d. h. die Glückseligkeit des Thieres, wird demnach in der Lustempfindung, d. h. in dem Gefühl der

Blick auf das Eine und Seiende, sondern faßte mehr die Mannichfaltigkeit der Erscheinung in's Auge. Statt der Idee ergreift er die konkreten Verwirklichungen derselben. Er erfaßt mit Vorliebe das Besondere, und zwar weniger in seinem Zusammenhange mit der Idee, als nach seiner specifischen Bestimmtheit als Einzelwesen, als Gegebenes. Das Empirische, Thatsächliche bildet überall, auch in seiner Ethik die Grundlage seiner Philosophie. Gegenüber seinen beiden großen Vorgängern sucht er zu zeigen, daß die bloße Kenntniß der Idee des Guten ohne Berücksichtigung der Verschiedenheit der Verhältnisse, durch die unser menschliches Handeln als Aktion endlicher, abhängiger Wesen bedingt sei, nichts helfe zur Ausführung des Guten als eines Guten für uns. Er gibt zu, daß der letzte Grund des sittlichen Handelns im denkenden, vernünftigen, persönlichen, d. h. sich frei selbstbestimmenden Geiste zu suchen sei, leuguet aber, daß aus dem Ansichsein seiner Wesenheit allein sich die Normen ableiten lassen, nach denen das empirische Handeln des Menschen sich vollziehen soll. Auf diese Weise wurde von Aristoteles einerseits die sokratische Identität der Tugend und des Wissens, wodurch dieselbe zur bloßen Wissenschaft gemacht, und das sittliche Handeln in eine intelligente, die Sinnlichkeit beherrschende Thätigkeit verwandelt wurde, aufgehoben; anderseits die Brauchbarkeit des platonischen Idealismus zur Lösung ethischer Probleme bestritten, dagegen den natürlichen Empfindungen, Neigungen und Begierden, überhaupt allen Affecten und pathologischen Momenten ein berechtigter Einfluß auf die sittliche Thätigkeit des Menschen zuerkannt. Das enge Band, mit dem Sokrates und Plato die Ethik und Dialektik miteinander verbunden hatten, wurde hiemit gelöst und die Ethik wurde der aristotelischen Anlage des Philosophirens entsprechend mit der konkreten Welt der Physis in Beziehung gesetzt.[35]) Mit Plato hatte Aristoteles Front gemacht gegen Sokrates und das Wissen allein für nicht ausreichend erklärt, um das Handeln zu einem sittlich-guten zu machen, aber auch gegen Plato bewies er, daß die gewonnene Einsicht in die Idee des Guten, wie sie im Kosmos überhaupt verwirklicht sei, sich im praktischen Leben der Menschen als bedingter Geschöpfe nicht verwerthen lasse. Neu ist bei ihm das angedeutete Hereinziehen der natürlichen Begierden ꝛc. in die Untersuchung ethischer Fragen, und die Einführung des Begriffs der Freiheit, der freien Selbstbestimmung in die Ethik. Demgemäß wurde die Ausübung einer dem spontanen Willen entsprossenen Kraftthätigkeit[36]) als das

[35]) Eth. I, 1. 1094 b. 11. c. 6. 1098,26. II, 2. 1104. 1. VI, 3. 1139 b. 18. Metaph. VI. 1. 102 b. 22.

[36]) Eth. I. 7. 1089. 15. *εἰ δ'οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν.*

Entscheidende bei der Beurtheilung der Sittlichkeit unserer Handlungen bezeichnet, und die Tugend als die Frucht unserer persönlichen Anstrengung und unserer freien Willensbestimmung, die allerdings mit möglichst klarer Einsicht verbunden sein müsse, erklärt.

Es leuchtet ein, daß hiemit auch die sokratische Lehrbarkeit der Tugend fallen mußte. Denn belehren läßt sich der Geist als ein denkendes, nicht als ein wollendes Wesen. Demnach läßt sich der Mensch nicht durch Unterricht, sondern durch Zucht an das Guthandeln gewöhnen; und nur dadurch, daß den Neigungen und Begierden durch stete Uebung eine Richtung auf das Gute gegeben wird, wird das Individuum zu einem sittlichhandelnden herangebildet. Das Wissen ist zwar nothwendig, um das Gute im Einzelnen zu erkennen, ist aber nicht hinreichend, um einen sittlich guten, d. h. tugendhaften Willen hervorzubringen, vielmehr ist ein richtiges Erkennen selbst wieder bedingt durch einen guten Willen; denn um richtig zu denken, muß man erst richtig denken wollen. Aristoteles hebt demnach die Gegensätze des Sittlichen und Natürlichen auf, welche Sokrates dadurch, daß er das vernünftige Handeln zu einer Folge der vernünftigen Einsicht machte, in die Ethik eingeführt hatte; er läßt die Sittlichkeit des Handelns bedingt sein durch ein den Gesetzen der Vernunft entsprechendes Nachgeben (Wollen) gegenüber dem Drängen der natürlichen Triebe, wozu der Mensch durch Gewöhnung und Zucht sich die nothwendige Fertigkeit erwerben könne. Nach dieser Skizzirung der ethischen Grundanschauungen des Stagiriten wird es zweckdienlich sein, den Glückseligkeitsbegriff desselben zu besprechen.

Statt daß Aristoteles dies Problem durch eine dogmatische Definirung löst, legt er sich die Frage vor: „Welche Stellung nimmt der Mensch nach seiner Erscheinung unter den organischen Wesen des Kosmos ein?" Zunächst erscheint er uns als ein Organismus, wie alle Gebilde der belebten Pflanzen- und Thierwelt. Leben ist aber Bethätigung der den Organismus setzenden und erhaltenden Kräfte. Diese Bethätigung ist zugleich Zweck des Lebens. Die niedersten Gebilde der organischen Natur, die Pflanzen, werden demnach ihren Lebenszweck erfüllen, wenn sie die ihnen von Außen und Innen gegebenen Mittel und Kräfte zu ihrer Ernährung und Fortpflanzung den ihrem Organismus zu Grunde liegenden Gesetzen gemäß verwenden. Die Thiere unterscheiden sich zunächst von den Pflanzen durch das Vermögen zu empfinden, und die vollkommenen Thiere durch das Vermögen der Bewegung. Der Lebenszweck, d. h. die Glückseligkeit des Thieres, wird demnach in der Lustempfindung, d. h. in dem Gefühl der

Befriedigung der sinnlichen Begierden bestehen. Analog wird nun auch der Lebenszweck des Menschen bestehen in der Bethätigung der ihm eigenthümlichen Kräfte und seine Glückseligkeit in dem Gefühle der Zufriedenheit mit seiner Aktualität, insofern sie sich specifisch unterscheidet von der Thätigkeit anderer Organismen. Nun macht aber den Menschen zum Menschen nicht sein Empfindungsvermögen, sondern die ihm eigenthümliche geistige Kraft der Intelligenz und des Willens. Hiedurch unterscheidet er sich specifisch von den Thieren, mit denen er Empfindung und Bewegung gemeinsam hat. Der Endzweck des menschlichen Lebens oder die menschliche Glückseligkeit wird demnach bestehen in der innern harmonischen Uebereinstimmung aller unserer Bestrebungen mit der Vernunft. Aufgabe und Zweck aller menschlichen Thätigkeit wird nun die Verwirklichung dieses Zustandes der Selbstgenügsamkeit durch vollkommene, selbstständige und selbstthätige Entwicklung und Ausbildung des Geistes sein, der unsere Wesenheit ausmacht, unser wahres Ich ist. Mit dieser Formulirung des Begriffes der Glückseligkeit, welcher der Begriff des Menschen als eines specifisch geistigen Wesens zu Grunde gelegt ist, knüpft Aristoteles an den sokratischen und platonischen Gedanken an, daß in gewissem Sinne die Tugend eine Wissenschaft sei und bedingt werde durch eine geläuterte Erkenntniß der Maximen des Handelns, sowie durch die Ausbildung der Erkenntnißkräfte.

Nachdem wir die Bedeutung dargelegt haben, die Aristoteles dem Erkenntniß- und dem Willensvermögen behufs Realisirung der menschlichen Glückseligkeit zuspricht, so wird zunächst seine Meinung über die Lustempfindung zu hören sein; denn keine eudämonistische Ethik, sie mag unter welchem Gewande nur immer erscheinen, kann sich dieser Frage erwehren. Was diesen Punkt betrifft, so stimmt er mit Sokrates und Plato darin überein, daß die Lust an sich nicht der Endzweck unserer Handlungen sei, erklärt mit Plato gegen Sokrates, daß sie nicht schlechthin zu verwerfen sei; im Gegensatz zu Plato aber behauptet er, daß die wahre Glückseligkeit nicht eine durch unsere Aktivität hervorgerufene momentane, werdende Lust oder ein augenblickliches, plötzlich entstehendes und verschwindendes Wohlbehagen zur Folge haben dürfe, sondern daß hier nur die Lust als Zustand, als bleibendes, unveränderliches Wohlgefallen an dem erreichten Einklang unseres intellektuellen Vermögens, unserer Willenskraft, und der materiellen Kräfte, die den nach reiflicher Ueberlegung gefaßten Beschluß zur Ausführung bringen, in Betracht komme.[37]) So aufgefaßt, vollende die Lust gewisser-

[37]) Eth. X. 1, 2. p. 1173. b, 19. Cap. 3, 1174, 13. X, 4. 1174. b, 23.

maßen unsere Sittlichkeit und trete zu ihr, wie zur vollen Reife die Jugendschönheit.[38])

Entsprechend der empirischen und idealen Grundlage, auf der sich die sittliche Vollkommenheit des Menschen entwickeln müsse, theilt Aristoteles die Tugenden in zwei Klassen. Die Einen beziehen sich auf den richtigen Gebrauch und auf die zum sittlichen Handeln nöthige Ausbildung der Vernunft und heißen dianoetische Tugenden. Die Andern werden ethische genannt und beziehen sich als Correktionsmittel des Willens auf die Versittlichung und Veredlung der sinnlichen Triebe. Die letzteren sind wesentlich Fertigkeiten in der Beherrschung der Affekte und werden durch Sitte und Uebung erlangt.[39]) Zum Verständniß des Unterschiedes dieser beiden Gattungen von Tugenden ist es nothwendig, folgende induktive Bemerkungen vorauszuschicken. Alle Thätigkeit, insofern sie menschliche Thätigkeit ist, muß, um sittlich zu sein, begleitet sein von einem Akte des Denkens, der Ueberlegung der vorzunehmenden Handlung, der Erkenntniß ihres Werthes und ihres Endzieles. Aufgabe der Vernunft ist es nun, da, wie sich später zeigen wird, die ethischen Tugenden wesentlich in der Einhaltung des Mittelmaßes bestehen, dieses Mittelmaß richtig zu bestimmen. Zu diesem Zwecke muß nun die Vernunft entwickelt werden. Denn es ist ohne diese Ausbildung unmöglich, die *προαίρεσις*, die Wahl (den Willen), wodurch wesentlich jedes sittliche Handeln bedingt ist, zur Verwirklichung der gewollten Objekte zu geleiten, wenn nicht zu dem sinnlichen Streben der richtige Begriff von dem zu erstrebenden Objekt kommt. Zur Sittlichkeit der Handlung ist also die Wahrheit des Begriffes und die Richtigkeit der ihm entsprechenden Strebung nothwendig[40]). Die dianoetischen Tugenden haben deshalb die Wahrheit des zu verwirklichenden Begriffes zu ermitteln und das Streben (*ὄρεξις*, appetitus) zu einem sittlichen zu machen, indem sie der Begierde gegenüber, welche nach der Seite des Zuviel und Zuwenig auszuschweifen geneigt ist, das richtige Maß und die einzuhaltende Mitte *μεσότης*, bestimmen[41]). Diese aristotelische Auffassung von dem Antheil der Erkenntniß am Handeln ist wesentlich

[38]) *Τελειοῖ δέ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα.*

[39]) Eth. I. 13.—1103.2.

[40]) Eth. VI. 2 *πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις, ὅθεν ἡ κίνησις, ἀλλ' οὐχ οὗ ἕνεκα, προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος.* 1,29. . . . *τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἔργον ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ.*

[41]) Eth. Nro. II. 5.

verschieden von der sokratisch-platonischen, deren *ἐπιστήμη* bei Aristoteles zur *φρόνησις*, Vernünftigkeit wird und in der Aneignung der nothwendigen Fertigkeit besteht, die wahren Begriffe über Sittlichkeit, Werth und Unwerth unserer Handlungen festzustellen und unsere Strebungen in dem richtigen Geleise zu halten[42]). Was nun die erstere dieser Funktionen der Vernunft betrifft, nemlich die Feststellung der sittlichen Zweckbegriffe, so spricht Aristoteles derselben zwar die Kraft zu, die zur Wahrheit des Begriffes erforderlichen Grundelemente oder Principien zu erfassen[43]), spricht ihr aber das Vermögen einer unmittelbaren Ergreifung dieser Zweckbegriffe in ihrer besonderen Bestimmtheit entschieden ab. Die Spontaneität der Vernunft bezüglich der Feststellung der sittlichen Anforderungen des Geistes hält er demnach fest, aber auch nur diese, und verlangt, wenn diese Vernunftkraft zur Vernünftigkeit, d. h. zum eigentlichen Organ unseres sittlichen Handelns werden soll, eine vollständige Entwicklung und Ausbildung derselben durch die dianoetischen Tugenden. Die Vernünftigkeit *φρόνησις* soll das einigende Band werden der einzelnen Tugenden, die als Naturanlagen trennbar sind; sie soll mit denselben als den einzelnen Fertigkeiten des sittlichen Handelns in bestimmten Richtungen in eingehender Wechselbeziehung stehen und zwar nicht blos kritisirend wie der *νοῦς*, sondern auch als befehlend *ἐπιτακτική*. Diese unter dem Begriff *φρόνησις* zusammengefaßte Gesammtthätigkeit des vernünftigen Menschen theilt sich in mehrere von einander verschiedene Unterarten; so gehört zu ihr die *εὐστοχία*, die Schnelligkeit und Richtigkeit des Treffens, die *ἀγχίνοια*, der Scharfsinn, *δεινότης*, Geschicklichkeit, *εὐβουλία*, welche zu dem durch die *φρόνησις* gesetzten Ziele die richtigen Mittel findet.

Aus dem Gesagten geht deutlich hervor, daß Aristoteles die auf die praktische Thätigkeit des Menschen sich beziehenden Vernunftkräfte einerseits bestimmt unterscheidet, anderseits den wesentlichen Unterschied der epitaktischen Kraft der Vernunft gegenüber dem *νοῦς*, der nur die zur *ἐπιστήμη* führenden Grundkräfte in sich vereinige, hervorhebt. An manchen Stellen scheint aber Aristoteles den Werth dieser dianoetischen oder besser gesagt, theoretischen Tugenden so abzuschwächen, daß sie als vollkommen untergeordnetes Ingredienz der Sittlichkeit erscheinen, und der Wille, der Vorsatz *προαίρεσις*, sich der Forderung des

[42]) Eth. VI. 13. *ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον.*

[43]) *Καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστι καὶ οὐ λόγος.*

inneren und äußeren Sittengesetzes gemäß um des Guten selbst willen zu einer fehllosen Handlungsweise zu entschließen, die conditio sine qua non alles wahrhaft sittlichen Handelns wird. So sagt er Eth. N. II. 3. *τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γιγνόμενα οὐκ ἐὰν, αὐτά πως ἔχῃ, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πως ἔχων πράττῃ, πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδώς, ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον καὶ ἐὰν βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ.* „Dagegen eine Handlung, die dem sittlichen Gebiet angehört, ist nicht schon deswegen tugendhaft, z. B. eine Handlung der Gerechtigkeit und Sittlichkeit (Selbstbeherrschung), wenn sie selbst gewisse Eigenschaften hat, sondern der Handelnde muß, wenn er handelt, in einer bestimmten Gemüthsverfassung sein; er muß erstens mit Bewußtsein, zweitens mit Vorsatz, und zwar ohne Nebenabsichten, drittens mit festem, unveränderlichem, zweifellosem Sinn handeln." Wir glaubten diese Stelle besonders hervorheben zu müssen, weil sie uns die Brücke bietet, die von der antiquen Auffassung der Moralphilosophie zum Verständniß der mittelalterlichen und der neueren besonders der kantischen Auffassung der Ethik führt. Mit dieser Erklärung, daß die Absicht ein wesentliches Moment des sittlichen Handelns sei, wesentlicher noch als das Wissen um die Sittlichkeit, hat Aristoteles vollständig mit der sokratisch-platonischen Auffassung gebrochen und die ersten fruchtbaren Keime zu einer wissenschaftlichen Deduktion der Willensfreiheit, der Spontaneität unseres Handelns, ohne welche von Sittlichkeit überhaupt keine Rede sein kann, gelegt. Gerade die Frage um die Realität der Willensfreiheit ist bis auf unsere Tage das Grundproblem aller ethischen Spekulation geworden und mit der Entscheidung dafür oder dawider steht und fällt der Anspruch jedes Systems der Ethik auf Wahrheit und Wissenschaftlichkeit. Die Freiheit ist aber dem Stagiriten keine Willkür, sondern eine durch die Individualität des Einzelnen, durch die Ichheit desselben begrenzte Wahlfreiheit. Unsere Handlungen sind frei, insofern der Anfang der Bewegung, in welche die Organe versetzt werden, im Handelnden selbst liegt; liegt aber der Anfang in ihm, so steht es auch bei ihm, zu handeln oder nicht.[44]) An einer anderen Stelle nennt er als Gegenstand des Vorsatzes etwas in unserer Macht Stehendes, von uns Ueberlegtes und Erstrebtes, und läßt den Vorsatz beruhen auf dem Grundvermögen unseres Willens, nach vorangegangener Ueberlegung Etwas zu erstreben, das in unserer Macht liegt; zuerst treffen wir die Wahl und dann richten wir unser Streben dem Be-

[44]) Eth. N. III. 1.

schlusse gemäß ein.[45]) Allein durch bloße einmalige richtige Bethätigung dieses Wahlvermögens wird das Handeln noch nicht zu einem sittlichen, sondern wesentliches Moment der Sittlichkeit ist die dauernde Richtung des Willens auf das Gute (ἕξις προαιρετική). Durch die bloße einmalige oder sogar mehrmalige Wahl einer guten Handlung sind wir noch nicht gute Menschen zu nennen, da hiedurch noch nicht der Beweis geliefert ist, daß die eingewurzelte böse Richtung unseres Willens kraftlos gemacht ist. Zu dieser Kraft kann der Wille nur erstarken, wenn ihm eine gewisse Fertigkeit eigen ist, trotz der widerstrebenden Impulse der Sinnlichkeit oder selbstsüchtigen Ichheit, mit Freuden in allen Handlungen dem von der Vernunft diktirten Sittengesetze als dem alleinigen Führer zu dem letzten und höchsten Endzweck unseres Lebens zu gehorchen. Zu dieser Fertigkeit gelangen wir aber durch die unausgesetzte Uebung der ethischen Tugenden, deren Aufgabe es ist, den Affekten, mithin auch den ihnen zu Grunde liegenden organischen Funktionen die Spannkraft zu bewahren, die für dieselben als Werkzeuge für sittliche Zwecke nothwendig ist, anderseits aber auch zu verhindern, daß dieselben die Grenze des Zuviel und Zuwenig überschreiten[46]) und dadurch die Verwirklichung des Mittelmaßes, ohne welches eine für die Sittlichkeit unserer Handlungen nothwendige, gleichartige Willensstärke nicht zu erringen ist, unmöglich machen. Aristoteles gibt von diesen Tugenden folgende Definition: *"Ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν. μεσότης δὲ δύο κακιῶν τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν*[47]). „Die Tugend ist eine vorsätzliche, dauernde Beschaffenheit, die sich in der mit Rücksicht auf die eigene Person bemessenen Mitte hält, und durch die Vernunft bestimmt wird, d. h. durch das Verfahren des Einsichtsvollen in jedem Falle." Es besteht demnach die Vollkommenheit der ethischen Tugenden im Gegensatz zu den dianoetischen in der Fertigkeit, bei allen Handlungen die richtige Mitte zu treffen, um eine allmählige Versittlichung der Affekte als an sich unbestimmter, in dem einen oder dem anderen Sinne bestimmbarer Mächte[48]) hervorzurufen. Allerdings war sich Aristoteles wohl bewußt, daß bei der Reizbarkeit der Einzelnen, bei der Mannichfaltigkeit der Individualitäten die Bestimmung der Mitte, die jedem überlassen werden müsse, etwas Schwankendes habe, wie denn erfahrungsgemäß die Tugend eines Mannes etwas anderes sei, als die

[45]) Eth. N. III. 5.
[46]) Brandis a. a. O. S. 541.
[47]) Eth. II. 6.
[48]) Eth. II. 4.

eines Weibes, eines Kindes, eines Sklaven. Deshalb sucht er auch durch ausdrückliche Erklärungen dem Vorwurf des Subjektivismus zu begegnen, indem er für die Sittlichkeit des Handelns die nothwendige Forderung stellt, daß es aus sittlichguter Gesinnung hervorgehen und frei von allen selbstischen Motiven nur das Gute und Schöne zum Bestimmungsgrund haben dürfe. Eine Aufzählung und Begriffsbestimmung der einzelnen ethischen Tugenden wird übergangen werden können, da Aristoteles selbst kein gemeingültiges Princip bei deren Anordnung befolgte. Nur der Begriff der Gerechtigkeit, *δικαιοσύνη*, die das Schlußglied in der Reihe der ethischen Tugenden bildet, wird zu geben sein, weil er neben der eben angegebenen Forderung des Ausschlusses aller blos subjektiven Beweggründe beim Handeln in zweiter Linie beweist, daß Aristoteles in dem Subjektivismus der früheren Systeme deren Schwäche erkannte und in seinen Anschauungen demselben auf alle Weise die Spitze abbrechen wollte. Von der Gerechtigkeit gibt nun Aristoteles folgende Definition. Sie ist *τῆς ὅλης ἀρετῆς χρῆσις πρὸς ἄλλον* oder *ἀρετὴ μέν τελεία, ἀλλ οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ πρὸς ἕτερον*. Das Bedeutsame liegt darin, daß sie Uebung der Tugend ist gegenüber Anderen, nicht blos in Bezug auf den Handelnden selbst. Sie hat Gleichheit rücksichtlich der Gegenstände zu bewirken, in Bezug auf welche Uebervortheilung stattfinden kann, geht also auf das *ἴσον* und *ἄνισον*, zerfällt in zwei Arten, (*εἴδη*), wovon sich die eine auf die Ausgleichungen (*ἐν ταῖς διανομαῖς*) von Ehren und Besitzthümern unter die Glieder einer Gesellschaft bezieht, die andere auf die Ausgleichung im Verkehr (*ἐν τοῖς συλλάγμασιν*).

Wie sehr sich auch Aristoteles getrieben fühlt, den Subjektivismus und Eudämonismus aus der Ethik zu entfernen, so gelang ihm dies dennoch wegen des empirischen Charakters seines Philosophirens nicht. Denn es ist nicht leicht einzusehen, wie er einerseits die Gesinnung als den wesentlichen Faktor der Sittlichkeit und der durch dieselbe bedingten Glückseligkeit betonen, anderseits aber diese Glückseligkeit mehr oder weniger von äußeren Gütern abhängig machen konnte. Dadurch geht, was er durch einen kühnen Anlauf gewonnen hat, wieder verloren. Er klopft zwar an die Schwelle der Wahrheit, welche statt der bisherigen realen Principien ein formales verlangt, wenn es allgemeine Gültigkeit besitzen soll, mit kräftiger Hand an, allein einzudringen verbot ihm sein ingenium und der Geist des Hellenismus überhaupt. Diese Erhebung äußerer Begünstigungen neben der verlangten Sittlichkeit des Handelns zu Momenten der Glückseligkeit, wodurch letztere nicht Allen erreichbar wird, weil unmöglich alle der verlangten äußeren zufälligen Güter

theilhaftig werden können, ist die wundeste Stelle des aristotelischen Systems.

Grundzüge der griechischen Ethik bis auf die christliche Zeit.

Sokrates hatte die Menschheit zur Einkehr in sich selbst eingeladen und die sittliche Ausbildung des Menschen für die Aufgabe der Philosophie erklärt. Plato und Aristoteles hatten sie weit über die Bedürfnisse des Menschen hinausgeführt. Die Späteren versuchten zum Standpunkt des Sokrates zurückzukehren und in völliger innerer Befriedigung die Hauptaufgabe des Handelns zu suchen. Jedoch weicht die nacharistotelische Philosophie in der Beantwortung der Frage: Wodurch diese innere Befriedigung zu erreichen sei, von den Hauptrepräsentanten der griechischen Spekulation weit ab, und diametral entgegengesetzte Wege werden als die sichersten Mittel zur Erreichung der genannten Seelenharmonie angegeben. Während Sokrates ausschließlich, Plato und Aristoteles vorwiegend den Schwerpunkt des menschlichen Handelns in ein gesichertes Wissen um die ethischen Begriffe und in ein diesem Wissen entsprechendes Handeln gesetzt hatten, wurde nach dem Verluste der politischen Selbstständigkeit die Glückseligkeit lediglich auf die Zustände des Einzelnen bezogen. Die Lebensbestimmung wurde von ihrem höheren Zweck der Gemeinschaft, von der durch Zusammenwirken der Individuen im Staate zu erreichenden Vervollkommnung abgelöst; der Spekulation über die natürliche Welt wurde nur insoweit eine Berechtigung und Bedeutung beigelegt, als der Mensch mit derselben in einem nothwendigen, innern Zusammenhang steht, und die Befriedigung der Launen und Neigungen der Einzelnen Kenntniß von den natürlichen Dingen zu fordern scheint.

So entstanden die Schulen der Epicureer und Stoiker, von denen die Einen sich zum Zweck innerer Befriedigung für Lust und Genuß, die Andern für Abtödtung der Sinnlichkeit und für die Befolgung unbedingter Sittengesetze entschieden.

Eine dritte Richtung, die Skepsis, meinte durch Verzichtleistung auf alles wahre Wissen den angestrebten Lebenszweck erreichen zu können, und suchte zur Niederhaltung jeder Regung des Wissenstriebes zu beweisen, daß es unmöglich sei, wahres Wissen zu erreichen, und daß wir mit der Wahrscheinlichkeit uns begnügen müßten. Nach diesen drei Theorien soll das Wissen nicht um seiner selbst willen, sondern nur als Mittel zur Erreichung der Befriedigung des Einzellebens angestrebt

werden. Was von den früheren Theorien zur Begründung der eigenen Ansichten geeignet schien, das eignete man sich an, oder suchte es nach Bedürfniß zu modificiren. Vor allem richtete sich die philosophische Kritik gegen die geschlossenen Systeme des Plato und Aristoteles, weil man sich des Bewußtseins von dem festgefügten organischen Bau derselben nicht entschlagen, anderseits dieselben auch nicht völlig in Einklang setzen konnte mit den eigenen Ansichten. Allmählig aber gab man im Gefühl seiner Schwäche den Kampf auf und suchte die eigenen Anschauungen mit denen jener Männer auszugleichen. Dies war der Boden der Eklektik und Synkretistik, zu denen die Stoa und Epikur die Keime gelegt hatten[49]). Aber allen diesen Theorien fehlt ein ihre Theile zu einer geschlossenen Einheit verbindender Grundgedanke, und sie machen den Eindruck eines mehr oder minder geschickt zusammengefügten Conglomerates.

Epikur

erklärte, wie seine Vorgänger, die Cyrenaiker, als das Ziel des Lebens die Erreichung der Glückseligkeit des Einzelnen. Da ihm nun die sinnliche Empfindung das Kriterium der Wahrheit und der richtigen Bethätigung aller geistigen Kräfte überhaupt war, so mußte für ihn auch die Empfindung das entscheidende Moment bei der Beurtheilung der Richtigkeit und des naturgemäßen Verlaufes und Zweckes des Handelns sein. Nun aber ist alle Empfindung bestimmt durch die Gegensätze der Lust und Unlust. Demnach ist die Lust das Anzustrebende, die Unlust das Abzuweisende.[50]) Jedoch weichen Aristippus und Epikur in der Definition der Lust von einander ab. Die Cyrenaiker erklärten nemlich die augenblickliche Lust, die Genüsse, welche durch die einzelnen zu erregenden Lustempfindungen erreicht werden sollen, als das Ziel des menschlichen Strebens; Epikur dagegen entscheidet sich im Anschluß an Plato für die bleibende ruhige Lust als dauernden Zustand, d. h. für die dauernde Empfänglichkeit für jeden Genuß, der die innere Ruhe und Befriedigung (ἡδονὴ καταστηματικὴ) zu fördern oder wenigstens nicht zu stören vermag. Deshalb ist nicht jede Lust zu erstreben und nicht jeder Schmerz

---

[49]) Brandis a. a. O. 2. Hälfte. S. 4.

[50]) Diog. Laert. X. 122–135. *ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν· ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν (σύμφυτόν) ἐστιν.* Cic. Tusc. V 33. Totumque hoc de voluptate sic ille praecepit, ut voluptatem ipsam per se, quia voluptas sit, semper optandam expetendamque putet: eademque ratione dolorem ob id ipsum, quia dolor sit, semper esse fugiendum. etc. Stob. Eccl. II. 58 (*τέλος*) *τὸ οἰκείως διατιθέναι ἐξ ἑαυτοῦ πρὸς ἑαυτόν.*

zu fliehen; denn manche Lust hat Schmerzen zur Folge, welche die Lust überwiegen oder uns eine andere größere Lust rauben; anderseits kann durch die Ertragung eines kleineren Schmerzes einem größeren vorgebeugt werden, oder es kann auch ein Schmerz die Ursache einer größeren Lust werden. Die Cardinaltugend eines weisen Mannes besteht also in der Einsicht, bei jeder Handlung die richtige Abwägung (*συμμέτρησις*) des Maaßes der Lust, die theils mittelbar, theils unmittelbar aus derselben folgen wird gegenüber dem Maaße der resultirenden Schmerzen zu treffen und nach dem Uebergewichte der einen oder der andern sich zu entscheiden (*φρόνησις*). Der Weise kann also selbst auf der Folter glücklich sein in dem Bewußtsein, daß der intensivste Schmerz der kürzeste sei und sich durch das Bewußtsein, seiner mächtig zu sein, überwinden lasse[51]).

Hiemit räumt Epikur dem Denken nach Grundsätzen eine bedeutendere Rolle ein, als ihm dies seine auf rein sensualistischen Principien aufgebaute Kanonik gestattete. Allerdings fordert er zur Einsicht noch Willensstärke, und der Besitz beider ermöglicht erst das höchste Gut. Dies können wir nach seiner Meinung nur dann erreichen, wenn wir denkend handeln, wenn wir die auf leeren Vorstellungen beruhenden Begehrungen beseitigen, ferner die unnatürlichen von den natürlichen und in den letzteren die nothwendigen von den nicht nothwendigen unterscheiden[52]). Die Lust des wahren Weisen besteht demnach in einer unerschütterlichen Gemüthsruhe, in dem Gefühl seines inneren Werthes und seiner Erhabenheit über alle Unfälle des Lebens. Diese Vorzüge beruhen aber sämmtlich auf einer von richtiger Einsicht geleiteten Willensstärke. Im Gegensatz zu den Hedonikern, die an die Spitze ihrer Ethik die positive Lust stellten, läuft die Theorie des Epikur in einen negativen Lustbegriff aus,[53] nach welchem das Freisein von Schmerz, die nicht gestörte Behaglichkeit als des Menschen höchstes Ziel zu erstreben ist.

Nicht alle Genüsse sind ihm zu einem glücklichen Leben nothwendig, nicht in Schwelgerei und Ueppigkeit besteht das höchste Gut, sondern Nüchternheit und Genügsamkeit empfiehlt Epikur, ohne zu einer cynischen Lebensweise zu rathen. Der Weise wird die sinnlichen Genüsse nicht von

[51]) Epic. bei Diog. 140. *οὐ χρονίζει τὸ ἀλγοῦν συνεχῶς ἐν τῇ σαρκί, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκρον τὸν ἐλάχιστον χρόνον πάρεστι.*

[52]) Epic. bei Diog. X, 127. *τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσι φυσικαὶ αἱ δὲ κεναί· καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον* etc.

[53]) Schwegler a. a. O. S. 116.

sich weisen, wo er sich denselben ohne Schaden hingeben kann; er wird sich auch die Mittel zu einem behaglichen Leben verschaffen, ohne sich unglücklich zu fühlen, wenn ihm sinnliche Genüsse versagt sind. Die Glückseligkeit ist deshalb dem Menschen leicht erreichbar, wenn er der Natur folgt und sich selbst durch eingebildete Furcht vor vermeintlichen Uebeln das Leben nicht sauer macht[54]). Derartige Lehren, die zwar weit entfernt sind, die hohe Bestimmung des Menschen zu erfassen, die aber zeigen, daß der Grund der drückendsten Uebel im Menschen selbst liege, konnten leicht das reine und edle Gemüth eines Lucretius bewegen, sich der vielgeschmähten Heerde der porcorum Epicuraeorum anzuschließen; denn der Führer derselben hat zwar, ohne ein klares Bewußtsein von der hohen sittlichen Bedeutung des Menschen zu haben, blos die subjektive Ruhe und Befriedigung des Individuums als das zu Erstrebende bezeichnet, suchte aber die Lust als Moment seiner Glückseligkeit möglichst zu reinigen und zu veredlen.

Abgesehen von den Einwendungen, die sich gegen das epikureische System als einem eudämonistischen überhaupt erheben lassen, dürfte der bedeutendste Widerspruch darin zu finden sein, daß die Weisheit und Tugend, die doch erst erworben werden sollen, vom Anfang an schon vorausgesetzt werden. In Anbetracht des Widerstreites der verschiedenen Begierden nemlich wird von Epikur eine die Begierden beherrschende Gewalt der Einsicht als Grundbedingung der Glückseligkeit an die Spitze gestellt, um die richtige Auswahl unter den sich darbietenden Genüssen oder überhaupt die richtige Wahl zwischen einer Lust oder Unlust zu treffen. Besteht nun die Tugendhaftigkeit in der Fertigkeit, jedesmal richtig zu wählen, so muß ja schon bei der erstmaligen Bethätigung dieser Wahlfertigkeit dem Wählenden die Tugendhaftigkeit innewohnen; es muß demnach schon vorhanden sein, was erstrebt werden soll; wir müssen schon tugendhaft sein, ohne es geworden zu sein. Wie steht es ferner mit der angepriesenen Seelenruhe? Sie ist ohne Entsagung, ohne angewöhnte Bedürfnißlosigkeit und Erhabenheit des Gemüthes über die Wechselfälle des Lebens, ohne freie Selbstbestimmung nicht möglich. Nun darf aber nach Epikur der Weise die sinnlichen Antriebe nicht abtödten, da sie die alleinigen Bedingungen seines gesammten Wollens und Wissens sind; anderseits fehlen ihm aber in Folge der Annahme einer leeren Selbstständigkeit der Seele ohne selbsteigenen Inhalt die Mittel, principiell der Sinnenwelt und den Affekten entgegenzutreten. Um diesen Widerspruch auszugleichen, wird uns der Weise geschildert, und nicht die Mittel und Wege, die zur höch-

[54]) Lucret. V. 1428. III. 37.

sten sittlichen Vollendung führen, auseinandergesetzt. Die bereits erlangte sittliche Vollkommenheit desselben wird beschrieben, wahrscheinlich, weil Epikur selbst den Widerspruch fühlte und weil die Macht des sittlichen Bewußtseins und die durchbrechende Gewalt seines mit hohen sittlichen Gaben angelegten Gemüthes ihn nöthigte, durch einen logischen Sprung sein System mit dem natürlichen sittlichen Gefühle in Einklang zu bringen [55]).

Geeigneter für eine systematische Ethik war das Princip der

Stoiker,

der Antipoden des Epicur und seiner Schule. Sie verlangten für das Sittliche einen unbedingten Werth, und gerade diese Unbedingtheit ist es, die dasselbe zum alleinigen, einzigen, wahrhaft Guten macht. Mit Erlangung dieser Sittlichkeit fällt die anzustrebende Glückseligkeit zusammen [56]). Diese Anerkennung der Unbedingtheit der sittlichen Anforderungen verknüpft die Stoiker mit den Cynikern. Beide aber entfernen sich von einander durch die nähere Bestimmung der Maximen und durch die Unterscheidung sittlicher Handlungen in solche, die unbedingten Werth, und solche, die relative Bedeutung haben. Hiedurch war eine angemessene Befriedigung der natürlichen Triebe und die Beachtung der jeweiligen geltenden Anstandsregeln für vereinbar mit der wahren Sittlichkeit erklärt, und eine rohe Verachtung der Sitten und des Anstandes als das Kennzeichen des ächten Weisen abgewiesen.[57]) Welcher Art ist nun die Glückseligkeit, die durch die stoische Sittlichkeit erreicht werden soll? Bei den Stoikern besteht dieselbe in der völligen Einstimmigkeit des Lebens mit der übrigen Natur. Sie kann aber nur dadurch erlangt werden, daß die Vernunft ihre eigenen Thätigkeiten und Zustände beherrscht und mit der in der Natur herrschenden Vernunft, d. h. mit der Quelle des gebietenden und verbietenden, allgemein gültigen Sittengesetzes übereinstimmt [58]). Dieses soll die Richtschnur aller Willensakte sein. Die wahre Tugend be-

[55]) Vergleiche Ueberweg, Grundriß der Gesch. der Philosophie, 1. Theil. S. 145. Lucret. III. 1016.

[56]) Stob. Ecl. II. 156. Cic. Acad. I. 10. Zeno igitur nullo modo is erat, qui nervos virtutis inviderit: sed contra, qui omnia, quae ad beatam vitam pertinerent, in una virtute poneret: nec quidquam aliud numeraret in bonis, idque appellaret honestum, quod esset simplex quoddam, et solum et unum bonum.

[57]) Cic. etc. I. 10. Cetera autem etsi nec bona nec mala essent, tamen alia secundum naturam dicebat, alia naturae contraria esse etc.

[58]) Cic. de nat. deorum: aliis autem libris rationem quandam per omnium rerum naturam pertinentem vi divina esse affectam putat.

steht demnach in der Selbstgenügsamkeit und insbesondere in der Fertigkeit, in allen Fällen den Aussprüchen des allgemeinen Sittengesetzes unbedingte Herrschaft über die individuellen Wallungen einzuräumen [59]). Die Stoa gestand deshalb keinem Gegenstande der sinnlichen Begehrungen einen sittlichen Werth zu, wenn sie auch manchem derselben eine untergeordnete Bedeutung nicht absprach [60]). Der Selbsterhaltungstrieb, behauptete sie, rechtfertigt die Befriedigung der sinnlichen Begierden; was daher demselben gemäß ist, dem ist eine gewisse Würde und Weihe nicht abzusprechen (*προηγμένον*). Der Selbsterhaltungstrieb, nicht der Lusttrieb ist also das Ursprüngliche [61]). Lust und Genuß also als sittliche Motive zu denken, wird von der Stoa geradezu verboten. Selbst bei sittlich gleichgültigen Handlungen ist das Vorzuziehende nicht das, was die meiste Lust gewährt, sondern das sich Geziemende, das Angemessene (*καθῆκον*).

Der Selbsterhaltungstrieb muß aber bei dem Menschen naturgemäß auf sein ihn von den anderen organischen Gebilden unterscheidendes Vernunftvermögen gerichtet sein, so daß das Angemessene nur in dem den unbedingten Anforderungen der Vernunft Entsprechenden bestehen kann. Nun verlangt aber die Harmonie des Weltganzen, daß die sittlichen Forderungen der menschlichen Vernunft den unverletzbaren Gesetzen des Kosmos, der Weltordnung, entsprechen. Durch diese Uebereinstimmung unserer Gesinnungen mit der die Welt lenkenden göttlichen Vernunft wird unser Handeln zur vollkommenen Pflichterfüllung (*καθόρθωμα*), während das Rechthandeln als solches abgesehen von der Gesinnung nur ein Geziemendes (*καθῆκον*), ist [62]). In dieser Betonung des Pflichtgefühles liegt das Bedeutsame der stoischen Ethik. Dadurch wird die innere moralische Gesinnung zum Maßstab bei der Beurtheilung der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit des Handelns gemacht [63]). Selbst wenn dasselbe dem Selbsterhaltungstrieb entspricht, hat es noch

[59]) Stob. Ecl. II. 104. *κοινότερον δὲ τὴν ἀρετὴν διάθεσιν εἶναί φασι ψυχῆς σύμφωνον αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον.* Senec. ep. IX.

[60]) Cic. de. fin. III. Ne eorum quidem bonorum, quae nos bona naturae appellamus, frequentia beatiorem vitam fieri aut magis expetendam aut pluris aestimandam.

[61]) Diog. 85. *τὴν δὲ πρώτην ὁρμὴν φασι τὸ ζῷον ἔσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό.* Cic. de fin. III. 15.

[62]) Ueberweg a. a. O. 133.

[63]) Cic. Ac. I. 10. nec virtutis usum modo, sed ipsum habitum per se esse praeclarum.

keinen wahren Werth. Erst wenn es den unbedingten Anforderungen der Vernunft conform ist und mit der Weltvernunft übereinstimmt, wird es zum sittlichen, guten Handeln.

Vergleichen wir die epikuräische und stoische Ethik, so werden wir der letzteren das Lob nicht versagen können, wenigstens den Versuch gemacht zu haben, die tiefen Bedürfnisse unseres sittlichen Wesens in Einklang zu bringen mit ihrer auf sensualistischer Basis gegründeten Speculation über die Natur, den Denkproceß und über Gott. Die Stoa mußte zwar, von der Tiefe ihres sittlichen Gefühles getrieben, ihre sensualistischen Principien durchbrechen und deshalb gerieth ihre Ethik in Widerspruch mit ihrer Physik; aber trotzdem wird Niemand leugnen, daß die hohen und edlen Anforderungen, die sie an den Menschen stellt, uns Achtung abnöthigen. Durch die Hervorhebung der Unbedingtheit des Sittengesetzes und des absoluten Werthes der menschlichen Willensakte, falls sie den Anforderungen der Weltharmonie entsprechen, wird der stoische Weise ein von einem positiven Inhalte belebtes Ideal, das als Doppelwesen in der schönsten Harmonie Natürliches und Geistiges in der Art vereinigt, daß der Vernunft unbedingte Herrschaft über die Sinnlichkeit gesichert wird. Aber der principielle Unterschied der Welt des Geistes und der Sinne nöthigte die von dem Bewußtsein der hohen sittlichen Bedeutung unserer Handlungen durchdrungenen Schüler des Zenon über ihre eigenen Principien hinauszugehen, ja mit denselben geradezu in Widerspruch zu gerathen. Aus dem Gesagten wird nemlich einleuchten, daß eine Verwirklichung der stoischen Ethik nur möglich ist unter der Voraussetzung der Willensfreiheit als der Macht über unsere inneren Zustände. Deshalb halten auch die Stoiker nach dem Vorgange des Aristoteles[64]) an der Willensfreiheit fest, beziehen dieselbe jedoch nur auf die inneren Zustände, erklären dagegen den Menschen für unfrei gegenüber der Außenwelt. Wie konnten sie aber zu solchen Behauptungen in folgerichtiger Entwicklung ihres obersten Erkenntnißprincipes gelangen? Da nach ihrer Meinung selbst die göttliche Vernunft zwar als selbstbewußte, nicht aber als freie, nach selbstgesetzten Zwecken wirkende Macht sich bethätigt? Sie spiegelt ja nur alles ab, was geschieht, lenkt aber nicht das Vorhergesehene nach selbstentworfenem Plane. Aber die Stoa ist weit entfernt, ein blindes Verhängniß als oberstes Princip zu erklären, sondern sie spricht nur von der nothwendigen Abfolge von Ursache und Wirkung, deren Unzertrennlichkeit aber nicht die Folge einer der Materie durch eine höhere Vernunft von Außen eingepflanzten oder anerschaffenen, auf Zwecke

[64]) Arist. de interpretatione 9.

abzielenden Gesetzmäßigkeit, sondern einer derselben ex eo ipso anhaftenden qualitativen Bestimmtheit ist. Trefflich sagt Trendelenburg[65]): „Das lebendige Ganze, lehrt die Stoa, heißt Zeus,[66]) das Walten seines Wesens in den Dingen ist die Natur, und das Ergehen nach ihr das Verhängniß," Hiemit ist offenbar gesagt, daß in den Dingen nicht ein sie beherrschender göttlicher Geist nach frei gewählten Zwecken waltet, sondern das Ganze durchdrungen ist von einer zusammenfassenden, den Dingen als solchen innewohnenden Naturkraft.

Ist aber nicht einmal die göttliche Vernunft frei, so kann es die menschliche um so weniger sein. Dennoch erlauben sich die Stoiker diese Inconsequenz, wenn sie bei der Beurtheilung der Sittlichkeit unserer Wollungen und Handlungen von Dingen sprechen, die von uns abhängig sind (τὰ ἐφ' ἡμῖν) und von solchen, die es nicht sind. Der Beschuldigung des Fatalismus und der Annahme eines ἀργὸς λόγος glaubte Chrysippus begegnen zu können durch die Behauptung, daß auch unsere Thätigkeit in dem, was in der Ordnung der Welt bestimmt sei, mit inbegriffen sei. Dagegen läßt sich erwidern: „Wenn Alles im Plane der Weltordnung liegt, so muß auch das Wollen unserer Handlungen, die zur Verwirklichung der Weltordnung nothwendig sind, mit Nothwendigkeit bestimmt sein." Die Stoiker erkannten zwar diese Schwäche ihres Systems und waren bemüht,[67]) die ihre Ethik beseelende Ueberzeugung von der freien Selbstbestimmung mit der Lehre von der unbedingten Nothwendigkeit alles Geschehens zu versöhnen, allein der sensualistische Grundzug ihres Philosophirens machte es ihnen unmöglich, die Existenz eines von sinnlichen Affekten unabhängigen, selbsteigene Zwecke setzenden und realisirenden göttlichen und menschlichen Wollens zu beweisen. Durch die Annahme eines materiellen Urwesens mußten sie folgerichtig zum Begriff einer unbedingten Nothwendigkeit kommen. Aber auf Grund dieser Annahme von einer nach Zwecken leitenden Vorsehung, von einem die Affekte beherrschenden menschlichen Willen zu sprechen, war ein Staatsstreich, zu welchem sich die Stoa durch die Kraftäußerung eines in ihrem Herzen pulsirenden sittlichen Bewußtseins und als kosmopolitisch wirkende Gesellschaft, die sich die Aufgabe stellte, den Sinn für

[65]) Nothwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie. Historische Beiträge zur Philosophie. Berlin 1855. S. 163.

[66]) Diog. 148. *οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μέν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν.* Cic. de nat. deorum. Zeno autem naturalem legem divinam esse censet, eamque vim obtinere recta imperantem, prohibentemque contraria . . . . . ipsumque mundum deum dicit esse. etc.

[67]) Chrysipp. bei Diog. Euseb. Praep. Ev. VI, 8. 265.

ein Weltstaatsbürgerthum zu wecken, zu läutern und in geläutertem Zustande zu verbreiten, entschloß. Hätte sie den wichtigen Unterschied der wirkenden und der Zweckursächlichkeit im aristotelischen Sinn festgehalten und weiter entwickelt, statt beide zu vermengen und den einen zum Lückenbüßer der Inconvenienzen, die sich aus der einseitigen Bevorzugung des andern ergaben, zu machen, so wäre es ihnen möglich gewesen, die Keime, die in den dialektischen und metaphysischen Principien des Plato und Aristoteles verborgen lagen, zu einem folgerichtigen System der Ethik auszubilden.

Die großen dogmatischen Systeme der Philosophie waren, wie aus dem Gesagten hervorgeht, nicht im Stande, ein allgemein gültiges Princip der Ethik aufzufinden. Da alle mehr oder weniger die Glückseligkeit als Ziel des Handelns bezeichneten, so mußten sie dasselbe abhängig machen von einem vorausgehenden Erkennen dieser Glückseligkeit und der sie vermittelnden Thätigkeiten. Bei dem vorherrschenden Charakter der Subjektivität wenigstens der nacharistotelischen Philosophie mußte man deßhalb auf die Feststellung eines absolut giltigen, von jedem subjektiven Meinen unabhängigen, aus und durch sich selbst nothwendigen ethischen Grundprincips verzichten.

Vermochten die beiden bedeutendsten nacharistotelischen Systeme, der Stoicismus und Epicureismus, die ihre Anschauungen wenigstens scheinbar zu einem geschlossenen Ganzen zu vereinigen bestrebt waren, auf ethischem Gebiete die fruchtbaren Keime, die ihre Vorgänger gelegt hatten, zu einer einheitlichen in harmonirenden Farben strahlenden Blumenkrone nicht zu entfalten, so dürfen wir um so weniger eine folgerichtige Entwickelung auf diesem Gebiete bei den beiden anderen Hauptrichtungen der Speculation dieser Zeit erwarten; ich meine den Skepticismus und den Eklekticismus.

Der Skepticismus,

sowohl der radikale des Pyrrhon, Timon, Aenesidemus und des Empirikers Sextus, als auch der gemäßigte der neueren Akademie können betrachtet werden als das offene Geständniß der Philosophie Griechenlands, daß es ihr unmöglich war, den Dualismus des Subjektes und Objektes zu überwinden, die Brücke vom Uebergang des Denkens zum Sein aufzufinden. Ohne die Realität aprioristischer, dem Denken und Handeln zu Grunde liegenden, von der Sinnenwelt verschiedener Kräfte zu leugnen, konnte sie nicht zur sicheren Bestimmung kommen, welcher Antheil einerseits der Welt der Erscheinungen, anderseits der Welt des Geistes bei unserem Streben, die Wahrheit zu finden und recht zu handeln, zukommt. Es genügt zu bemerken, daß sowohl der

Skepticismus als der Eklekticismus gleichfalls in der Glückseligkeit das Endziel unserer Bestrebungen erkannten. Da sie aber von vornherein die unbedingte Gewißheit des Wissens leugneten und an die Stelle der Wahrheit die Wahrscheinlichkeit setzten, konnten sie nicht einmal zu einer Begriffsbestimmung des höchsten Gutes und der Glückseligkeit gelangen.

Da von den Skeptikern nur der Welt der Erscheinung eine reale Existenz zuerkannt, und unter der Ableugnung der unbedingten Gewißheit des Wissens nur dem Wissen von der Erscheinungswelt ein relativer Werth beigelegt wurde, so ist es leicht erklärlich, wenn Karneades Lust, Schmerzlosigkeit und naturgemäßes Leben als das einzig Wünschenswerthe bezeichnet[68]), das sich erreichen lasse ohne wahres Wissen, falls wir nur bei unseren Handlungen vom gesunden Sinn und von der Klugheit uns leiten lassen[69]).

Aehnlichen Gedanken begegnen wir bei Sextus Empirikus. „Glücklich lebt, wer ohne Erschütterung ἀταράχως der Windstille des Lebens sich erfreut, sich der Meinungen über Gut und Uebel und des Strebens nach den ersteren sowie der Furcht vor den letzteren entschlägt, sich rücksichtlich der Empfindungen und der Berechtigung sinnlicher Triebe auf Vermuthungen beschränkt, und sich in seinem Handeln den angestammten Gesetzen und Sitten anschließt[70]).

Eklekticismus.

Von dem Bewußtsein durchdrungen, daß die zersetzende, allen Glauben an die Möglichkeit wahrer Einsicht in das Wesen der Dinge und der Sittlichkeit vernichtende Thätigkeit der Skeptiker dem Bedürfniß des menschlichen Geistes nicht genügen könne, suchten Männer wie Panätius aus Rhodus, dessen Schüler Posidonius und die anderen Repräsentanten des Eklekticismus bei den Römern und Griechen zur Methode des Platon und Aristoteles zurückzukehren, die Systeme derselben zeitgemäß umzugestalten und zu verschmelzen, überhaupt aus dem Vorhandenen das Convenirende auszuwählen und so ein mosaikartiges Machwerk der theoretischen und ethischen Speculation zu schaffen. Im Allgemeinen entdecken wir in ihren Sätzen über Sittlichkeit eine Hinneigung zu mystischer Schwärmerei, die ausmündet in die Gedanken des Neuplatonismus eines Plotinus. Denn offenbar ist von Posidonius, der erklärt, die erste Bedingung der Glückseligkeit sei, sich zu

[68]) Diog. 62. Valer. Max. Vlll. 7, 5. Cic. de fin. V. 6.

[69]) Cic. de fin. V. 6, 16 Vivendi ars est prudentia. Sext. Emp. Hyp. 235. *ὁ σκεπτικὸς ἕπεται ἀδοξάστως τῇ βιωτικῇ τηρήσει καὶ διὰ τοῦτο ἀπαθὴς μένει.*

[70]) Brandis a. a. O. II. 229.

nichts durch die vernunftlosen und ungöttlichen Seelenimpulse bestimmen zu lassen, sondern stets dem uns angebornen Dämon zu folgen, der gleicher Natur mit dem die ganze Natur beherrschenden und durchwaltenden Geiste sei[71]), kein allzu großer Schritt zur Auffassung des Plotinius, daß nemlich der Zweck des Lebens darin bestehe, die Seele, unser besseres Selbst, durch Askese ganz von der Sinnenwelt abzulenken, und zur Ideenwelt, dem Abbild des einigen und einzigen Urguten und Urschönen hinzulenken, wo sie zum letzten Ziel alles Strebens und Wünschens, zur unmittelbaren Vereinigung mit Gott, zum entzückten Schauen des Ureinen gelangen wird. Sowohl Plotin als sein Schüler Prophyrius zeigten mehr durch ein Leben, dessen Hauptgepräge sittlicher Ernst und tiefempfundene Andacht war, wie sich ein sittlich reines Leben praktisch darstellen lasse, als daß sie eine systematische Darlegung ihrer Moral versuchten. Ihre Lehre war ihr Glaube, ihr Leben der Spiegel dieser Lehre[72]).

Mit jugendlicher Keckheit hatte sich die griechische Philosophie an die Lösung der schwierigsten Probleme gewagt. Nach einer Dauer von mehr als tausend Jahren war sie im Neuplatonismus zum Abschluß gekommen. Betrachten wir nun denselben als den Schlußstein im spekulativen Gebäude des griechischen Genius, so finden wir, daß die Grundgedanken dieses letzten Sprößlings der alten Philosophie sich als das nothwendige Resultat der historischen Entwicklung derselben herausstellen. Ferner tritt uns die Thatsache entgegen, daß die Philosophie in dieser ihrer letzten Phase auf die begriffliche Feststellung eines obersten Princips alles Denkens und Seins verzichtete, und die Wahrheit nicht auf dem Wege natürlicher Vermittlung durch das menschliche Denken, sondern nur durch mystische Selbstvernichtung der Ichheit zu finden glaubte. Es läßt sich demnach mit Recht behaupten, daß der griechische Geist die besten Anläufe genommen und nach den verschiedensten Richtungen ausgeführt hat, um die Gesammtheit des Seins auf einen letzten Grund zurückzuführen, daß es ihm aber nicht gelungen ist, den Dualismus zwischen Subjekt und Objekt sowohl im Denken als im Handeln zu verschmelzen und der Art zu vereinigen, daß dem Subjekt und dem Objekt seine Berechtigung gewährt, und keines von dem andern vernichtet wird. Vollständig war der Bruch vollzogen worden durch den Skepticismus; der Neuplatonismus erkannte ihn an und wähnte den nie rastenden Drang des Geistes dadurch beschwichtigen zu können, daß er die objektive Welt

[71]) Galen. VIII. 291, 29.

[72]) Enn. V. 5, 8. 26, 30. V. 1. 9, 3, 81, 19. Vergl. Kirchner, die Philosophie des Plotinius 1854. Ritter IV. 548.

ganz aufgab, und sich auf das Selbstbewußtsein zurückzog; allein er besaß die Kraft nicht in das Wesen desselben einzudringen und in demselben an sich einen Haltpunkt für die Aufstellung eines allgemein gültigen Kriteriums zu finden, das den Prüfstein für die Richtigkeit und Wahrheit unserer Gedanken und für die Sittlichkeit unserer Handlungen abgegeben hätte. Man verlegte das Wahre, das Göttliche in ein Jenseits, zu dem keine Brücke führte, und glaubte es dennoch durch eine süßliche aber unbefriedigte Sehnsucht des Geistes, durch eine überfliegende Speculation und praktisch durch Abtödtung der Sinnlichkeit, wenn auch nicht erreichen, doch wenigstens, wie Schwegler sagt, erschwindeln zu können.

Ein neues lebensfähigeres Element, zerstörend und schaffend, mußte dem stagnirenden Geistesleben der Welt eingegossen werden, wenn von der an sich selbst verzweifelnden Menschheit die Gefahr eines geistigen Selbstmordes abgewendet werden sollte. Die Keime aber zu einer neuen Weltgestaltung legte

das Christenthum.

Betrachtet man das Christenthum als historische Erscheinung und im Zusammenhange mit der Entwicklung der Menschheit im Zeitalter der hellenisch-orientalischen Epoche, so erscheint uns als der Berührungspunkt der christlichen Aera und jenes Zeitalters der Versuch, das Problem, an dem die griechische Philosophie gescheitert war, zu lösen. Da es nicht in unserer Aufgabe liegt, die welthistorische Bedeutung des Christenthums als einer das gesammte Sein und Denken, alle politischen und socialen Verhältnisse umgestaltenden Macht, noch weniger dasselbe unter dem Gesichtspunkte einer von Gott unmittelbar zur Versöhnung und Entsündigung des Menschen gesetzten Institution zu würdigen, sondern da wir dasselbe nur zu betrachten haben, in wiefern es die Formulirung eines neuen ethischen Princips unternahm, so genügt es unter andern auf die treffliche Darstellung der erlösenden Kraft und Thätigkeit Christi, wie sie u. A. Sengler[73]) gegeben hat, hinzuweisen und zunächst die Grundgedanken der christlichen Moral zu besprechen.

Während in der vorsokratischen Philosophie das Uebergewicht der Objektivität, zur Zeit der Blüthe Griechenlands die unmittelbare Hin-

[73]) Sengler, die Idee Gottes, II. Th. S. 614. Christus wurde der zweite Adam, welcher das Sünden- und Schuldbewußtsein erweckt, aber es auch wieder mit Gott versöhnt hat. Er ist der eigentliche Heiland, der Heiland κατ' ἐξοχήν der Inbegriff aller Heilmittel und Heilwege. Er ist der Urmensch, das Urbild und Vorbild der Menschheit, in dem die Fülle Gottes wohnt, und in dem der Zweck der Welt und der Menschheit im Einzelnen und Ganzen offenbar, die Rathschlüsse Gottes ertheilt sind, der nicht blos Lehren, sondern ein anderes Leben gibt, welcher der Weg, die Wahrheit und das Leben ist ꝛc.

gabe des Subjekts an das Objekt, wie sie im Staats- und Kunstleben dieser Zeit erscheint, und während in der späteren Zeit das Ueberwuchern der Subjektivität das charakteristische Merkmal ist, so hebt das Christenthum den für den Hellenismus unlösbaren Streit zwischen Geist und Natur dadurch auf, daß es den Gottesbegriff, wie er sich in der orientalischen Denkweise gebildet hatte, an die Spitze aller ethischen und metaphysischen Spekulation stellte, jedoch Gott aus den geträumten Lichträumen hereinzog in's Leben, dadurch die unerfaßbare Jenseitigkeit Gottes aufhob und in der Erscheinung des Gottmenschen die wesentliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen als wirklich vollzogen erklärte; die Menschwerdung Gottes ist die spekulative Grundidee des Christenthums. Deßhalb fordert es eine Verklärung und Durchdringung des Sinnlichen in der Form einer geistigen Widergeburt, aber alles im Hinblick auf das höchste Wesen, das bei aller Spekulation über Denken und Thun den Ausgangspunkt bilden soll. Versuchte man zuerst in der Physis, dann in dem *νοῦς* ein hinreichendes Prinzip für die Erklärung alles Seins zu finden, so wurde jetzt der *θεὸς* als der Urgrund aller Erscheinungen zur Grundlage des Philosophirens gemacht.

Was die ethische Grundanschauung des Christenthums betrifft, so tritt ein vollständig neuer Begriff von dem höchsten Gut und der Glückseligkeit an die Stelle des alten. Statt beide in die harmonische Einigung aller Affekte unter der Herrschaft der Vernunft, oder in das Haschen nach der Lust des Augenblicks oder in eine durch Askese zu erlangende Gleichgültigkeit gegen die objektive Welt zu setzen, wird zum erstenmal die Form unserer Handlungen, die Qualität der Triebfedern das entscheidende Kriterium bei der Beurtheilung der Sittlichkeit. „Liebe Gott und deinen Nächsten, wie dich selbst" lautet das Grundgesetz der christlichen Ethik[74]). Drei Objekte sind es, auf die sich die Liebe des Menschen erstrecken soll: auf sich, den Nächsten, beides in Hinblick auf Gott. Zweck des Lebens ist demnach jene Gesammtthätigkeit des Menschen, die in harmonischer Einigung die Gebote der Liebe erfüllt gegen das eigene Subjekt, gegen die objektive Außenwelt und das die Gesammtheit des Kosmos umfassende und regierende höchste Wesen, gegen Gott. Die Bedeutung und der Unterschied des christlichen Princips der Moralität wird deutlicher werden, wenn wir uns die Idee seines Vorläufers, des Judenthums ins Bewußtsein zurückrufen.

[74]) Galat V. 14. *ὁ γὰρ νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πληροῦται, ἐν τῷ· ἀγαπήσεις τὸν πλησιόν σου ὡς σεαυτόν.* Rom. XIII. 8—10. *ὁ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν.*

Neander hat u. E. richtig das Judenthum bezeichnet als das hervorgetretene Bewußtsein der Entfremdung von Gott, d. h. des Bewußtseins, geirrt zu haben in der Wahl des Weges zur Erlangung der menschlichen Vollkommenheit. Man war von Gott freiwillig abgefallen, d. h. man hatte sich aus eigenem Willen von dem Wege, welchen der Vervollkommungstrieb uns als den allein richtigen ahnen läßt, entfernt. Man war abgewichen von der Befolgung der ungeschriebenen in der Menschenbrust sich bei jeder Handlung mit schiedsrichterlicher Thätigkeit geltend machenden Kraft des moralischen Gesetzes. Dies Verschulden wollte man durch Unterwerfung unter ein von außen auferlegtes, das menschliche Leben bis in die indifferentesten Handlungen hinab regelndes Gesetz wieder gut machen. Das Hauptgewicht legte man auf die Beobachtung des peinlichsten Gesetzesdienstes (Pharisäer), ohne zu bedenken, daß die Unterwerfung unter ein derartiges äußeres Gesetz nur dann Werth hat, wenn sie in freier Einwilligung des subjektiven Willens und in der Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Zucht der Affekte und Leidenschaften behufs der Erreichung des Zieles der sittlichen Vollkommenheit sich vollzieht. Die Gesetzesmenschen verlangten von ihrem Gerechten eine vollständige Verneinung des Ich, eine Entäußerung aller Selbstständigkeit des Individuums, aber ohne motivirte Begründung. Christus dagegen legte das Hauptgewicht auf das Hinausgehen über die gesetzliche Gerechtigkeit und erklärte: Er sei gekommen, um das Gesetz zu ergänzen und zu vervollständigen. Diese Ergänzung vollzog er durch das Hereinziehen der Liebe als eines neuen Faktors in das ethische Thun des Menschen. Die freie mit Wohlgefallen selbst gewollte, rücksichtslose Opferwilligkeit des Einzelnen für das Wohl der Gesammtheit, die Einkehr in sich selbst und das Verweilen bei dem Gedanken der Kindschaft Gottes und die daraus folgende freudige Hingabe an den Willen Gottes, wie er sich im Gemüthe als eine mächtige Triebfeder offenbart, soll die Grundlage der neuen sittlichen Weltordnung[75]) werden. Konnte man von Sokrates sagen, er habe die Philosophie auf die Erde gebracht, so hatte Christus die Gottheit, von der sich die Menschheit entfernt hatte, in die Welt herabgezogen. Dadurch, daß er verlangte, durch liebevolle Hingabe an das Bewußtsein der Gottähnlichkeit und der Kindschaft Gottes müsse das neue Reich gegründet werden, hat er eine dauernde Aussöhnung der sündhaften Menschheit, eine Erlösung und

[75]) Lessing: Die Erziehung des Menschengeschlechtes §. 55. Das Menschengeschlecht war in der Ausübung seiner Vernunft soweit gekommen, daß es zu seinen moralischen Handlungen edlere, würdigere Beweggründe bedurfte und brauchen konnte, als zeitliche Belohnung und Strafen, die es bisher geleitet hatten.

Wiedereinkindschaftung derselben in das Erbe Gottes vollzogen. Zur Erreichung dieses Zweckes wird an das egoistische Subjekt die Forderung gestellt, alles persönliche Interesse gegenüber der Förderung des Wohles Anderer zu vergessen und den eigenen Trieben und Neigungen gegenüber dieser Forderung eine Passivität zu befehlen, die es möglich macht, „sogar die Feinde zu lieben." Dieses erhabendste aller christlichen Gebote ist der sicherste Beweis, daß Christus dem formalen Princip der Liebe allein eine Berechtigung zur Gründung einer neuen Religion- zuerkannte. In dieser Vergeistigung des mosaischen Ritualgesetzes liegt das unterscheidende Moment des Christenthums vom Judenthum. Deshalb wurde auch von Christus und seinen Jüngern ein großer Theil der blos auf Aeußerlichkeiten gehenden Gesetzesvorschriften für abgeschafft erklärt und an- ihre Stelle unter Gleichstellung aller Menschen die gegenseitige Unterstützung in den Geboten der Liebe gesetzt. Es ist nicht zu verwundern, daß bei der Zerfahrenheit aller geistigen und materiellen Strebungen der damaligen Zeit, bei dem Gefühl der Verzweiflung an einer endlichen Errettung aus dem Abgrunde allgemeiner sittlicher Verkommenheit derartige Motive sich kräftig genug zeigten, um eine Weltmonarchie anzubahnen, in der auch alle Schwachen, Belasteten und Unterdrückten gleiche Ansprüche auf Geltendmachung ihres persönlichen Werthes, wenn auch nur in den Augen eines unsichtbaren Richters und Regenten erheben konnten.

In der Intention des Stifters unserer Religion konnte es nicht liegen, ein systematisches Lehrgebäude seiner Thätigkeit als Lehrer zu Grunde zu legen. Als Messias, als Erlöser der Armen, Bedrückten und Schwachen, als Hort der niederen Volksklassen konnte er am ersprießlichsten wirken wenn er in kurzen Sprüchen, leichtfaßlichen Parabeln die Grundsätze der neuen Weltordnung aussprach. Erst unter seinen Schülern zeigen sich Spuren einer speculativen Erforschung der Lehre des Meisters und ihres Zusammenhanges mit dem mosaischen Sittengesetz. Die Resultate derselben tragen eine doppelte Färbung. Die paulinische Richtung verwarf alle Beobachtung der äußerlichen mosaischen Gesetze und forderte von den Heidenchristen nur die Beobachtung von solchen Vorschriften, die man beachten muß, um Christ zu sein und zu bleiben [76]). Später begnügte sich Paulus, die Beisteuer für die Armen in Jerusalem zur einzigen Bedingung für die Aufnahme unter die Christen zu machen; dieses glaubte er zugestehen zu können, ohne in die von ihm verworfene Legalität zurückzufallen, zumal da das Gebot der

[76]) Act. XV, 29. *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πορνείας* etc.

Hülfeleistung unter das Gesetz der Liebe fällt, die von ihm als das einzige berechtigte Princip der Sittlichkeit betrachtet wird. Der Kern des paulinischen Sittengesetzes ist und bleibt die Liebe [77]).

Eine Controverse.

Da neben der Gottes- und Nächstenliebe auch der Glaube an Christus als den Messias als unerläßliche Bedingung für Diejenigen geboten ist, die in die neue Gemeinde aufgenommen werden wollen, so entsteht nothwendig die Frage:

1) „Genügt die Bethätigung der Gottes- und Nächstenliebe allein, um zur vollendeten, sittlichen Umgestaltung, Rechtfertigung und Heiligung zu gelangen, oder nicht?

2) Wenn nicht, Welches ist das Band, das Glauben und Liebe, die Grundpfeiler des christlich-religiösen Lebens, verbindet?

3) Kommt dem Glauben oder der Liebe der Principat zu?

Diese in das theologische Gebiet hinüberstreifende Frage glaubten wir uns vorlegen zu müssen, weil gerade die Auffassung des Verhältnisses zwischen Glaube und Liebe das unterscheidende Merkmal für die zwei Hauptrichtungen der mittelalterlichen Scholastiker auf dem Felde der Ethik wurde.

Die erste Frage muß nach dem Wortlaut der Schrift theils mit Ja beantwortet werden, (Moses V, 6, 5. Matth. 22, 37. Insbesonnere: Col. 3, 14. „Vor allem aber habet die Liebe, welche ist das Band der Vollkommenheit. Röm. 13, 10. Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung), theils scheinbar mit Nein. (Mark. 16, 16 „.... wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden. Vergl. Joh. 3, 18. ꝛc.)

Da die übrigen Fragen durch die Auffassung der ersten entschieden sind, so mag folgende kurze Erörterung genügen.

Wie bereits angedeutet wurde, läßt sich bald der Glaube bald die Liebe als Kriterium der Sittlichkeit eines Christgläubigen bezeichnen. Bei näherer Besichtigung ergeben sich aber folgende Consequenzen:

1) Entweder schließt der Glaube als das Fürwahrhalten der Messiaswürde Christi principiell die Liebe oder sittliche Gesinnung ein, oder

2) der Glaube tritt als neues statutarisches Element, als christlicher Ersatz, für die jüdische Betheiligung an Opfern und Ceremonien

[77]) V. 14. VI. 2. Rom. XIII. 8–10. *πλήρωμα οὖν νόμου ἀγάπη.*

ein, so daß die Versittlichung der Gesinnung nicht unausbleibliche Consequenz des Glaubens ist. Beide Annahmen einseitig aufgefaßt, führen zu einem Absurdum. Wird nemlich behauptet, daß der Glaube an Christus unmittelbar das Handeln des Menschen zu einem sittlichen umgestaltet, so daß er allein das Kriterium für die Werthbestimmung unserer Handlungen sei, so ist das Urtheil über die sittliche Beschaffenheit des Gläubigen ein analytisches, indem die Sittlichkeit nur ein Moment des Glaubens bildet und es bleibt unerklärt, warum außer dem Glauben noch eine auf das Gebot der Liebe basirte eigene Thätigkeit des Menschen als ein an sich gültiges Element der Sittlichkeit gefordert wird. Die Nothwendigkeit der Verknüpfung der in dem Glauben an Christus als dem Messias und Gottessohn liegenden historischen und dogmatischen Elemente mit der Anerkennung der Liebe als des wesentlichen Bestandtheiles der nach Heiligung d. h. Versittlichung ringenden Thätigkeit des Menschen bleibt auf diese Weise unerklärt.

3) Nach der zweiten Annahme wäre das wesentliche Moment zur Erlangung der sittlichen Vollkommenheit der von uns unmittelbar ausgehende Entschluß, die Gebote der Liebe mit Bewußtsein und freier Selbstbestimmung zu befolgen. Allein mit dieser Annahme werden die Begriffe Glaube und Liebe unvermittelt neben einander gestellt. Wird aber ihre Gleichberechtigung trotz des Mangels jeder logischen Verbindung anerkannt, so werden wir zu einem zweiten Absurdum geführt. Besteht nemlich die Versittlichung der Gesinnung zwar als Forderung, ist sie aber nicht eine unausbleibliche Consequenz des Glaubens, so ist es eine Willkürlichkeit, Parteilichkeit und Ungerechtigkeit Jemand vor allen anderen Menschen zu bevorzugen, die nicht Christen sind, blos aus dem Grunde, weil er an Christi realem Tod und reale Auferstehung glaubt und sich durch Christi Verdienst für erlöst von Schuld und Strafe hält. Vielleicht läßt sich eine Lösung durch folgende Betrachtung finden.

Der Glaube als Aktion des Geistes setzt offenbar ein Glaubenwollen voraus, denn wer nicht glauben will, den sucht selbst ein Engel vergebens zu überzeugen. Zugleich widerspricht aber das blinde Fürwahrhalten, die ungeprüfte Annahme dogmatischer Satzungen der Würde des Menschen und den Forderungen der Vernunft. Irgend einen Grund für unseren Glauben müssen wir anführen können, wenn wir nicht auf unsere Prärogative, mit Vernunft begabte Wesen zu sein, verzichten wollen. Nun ist aber die positive Theologie ihrem Wesen nach auf das Autoritätsprincip gegründet. Es kann demnach die Forderung des Glaubens neben dem Gebot der Liebe nur so verstanden werden, daß

wir nicht Christen sein können und keine Anwartschaft auf die von Christus verheißene Kindschaft Gottes haben, wenn wir nicht glauben, daß diese seine Verheißung auf Wahrheit basire und zwar deshalb wahr sei, weil sie von ihm als dem Sohne Gottes kommt, der nicht lügen kann. Anderseits setzt aber dieser Glaube an Christus den Messias bereits eine, sei es auf natürliche oder übernatürliche Weise bewirkte Disposition des Willens voraus, in freier, hoffnungsvoller Selbsthingabe den Glaubensinhalt zu erfassen mit dem Entschlusse, um Gottes d. h. um der Liebe willen Alles zu erfüllen, was der Glaubensinhalt von uns fordert. Nach dieser Auffassung sind also die Begriffe Glaube und Liebe blos logisch unterschieden, nicht aber realiter geschieden. Der Glaubensakt setzt einen Akt der liebevollen Hingabe des Subjekts an die durch Christus geoffenbarten Heilswahrheiten voraus; aber diese Hingabe erfolgt nur aus der Ueberzeugung oder der unerschütterlichen und unbezweifelten Annahme (Glauben) der Wahrheit der Offenbarung, weil der Offenbarende Gott selbst ist, dessen Worte absolut wahr sein müssen. Es ist also die christliche Liebe nicht möglich ohne den christlichen Glauben, aber auch der Glaube ist todt, wenn ihm nicht die Werke der Liebe folgen.

Excurs.

Wir haben nun bei den bedeutendsten Denkern des Alterthums angefragt und in Betreff der Principien des menschlichen Handelns die verschiedensten Antworten erhalten. Wir haben gleichfalls angedeutet, daß die Unzulänglichkeit der angeführten ethischen Grundsätze ihren Grund hat in dem Eudämonismus, der bei allen ethischen Systemen des Alterthums ein mehr oder weniger ausgesprochenes Moment bildet. Diese Andeutungen wollen wir nun etwas detailiren.

Das Wesen des Eudämonismus liegt darin, daß er den Zweck des Lebens, das Ziel des menschlichen Handelns in eine zu erreichende Realität, mag diese als etwas Aeußerliches oder als ein Zustand unserer Seele aufgefaßt werden, setzt. Die Färbung solcher Systeme wird demnach vor allem von der Vorstellung abhängig sein, die man sich von dem höchsten Gut macht. Da aber die Ansichten in der Beantwortung dieser Frage erfahrungsgemäß sehr mannichfaltig sein können, so ist die buntscheckige Färbung der hellenischen Anschauungen über ethische Probleme leicht erklärlich. Aber eben diese Verschiedenheit der Principien auf dem Gebiete der Ethik ist ein Beweis von ihrer Unzulänglichkeit und Unhaltbarkeit. Außerdem läßt sich noch folgendes gegen jeden Eudämonismus überhaupt anführen:

1) Der Willkür des Subjektes ist der freieste Spielraum eröffnet,

falls es dem Einzelnen frei steht, nach eigenem Ermessen sich sein höchstes Gut zu wählen und das Erstreben desselben unter jeder Form für erlaubt zu halten.

2) Ferner ist keine eudämonistische Auffassung des Sittlichguten geeignet, eine für alle Menschen geltende Forderung abzugeben, vielweniger allen die gewünschte Beseligung, die doch der Zweck des Handelns sein soll, zu vermitteln. Denn man mag die Glückseligkeit oder das höchste Gut in Zustände des Wissens (Sokrates), in innere Harmonie (Plato), in die Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit (Aristoteles), in Abtödtung oder in die Hingabe an die sinnliche Lust ꝛc. setzen, in keinem Falle ist es Allen ohne Ausnahme möglich, zum Gipfel einer solchen Glückseligkeit emporzuklimmen. Und dennoch muß die Erreichung des höchsten Zieles für Alle möglich sein, wenn es für das Leben Aller Bedeutung und Werth haben soll.

3) Wie ist es denkbar, daß das höchste Gut eine absolute, unbedingte Bedeutung haben kann, (und eine solche muß ihm beigelegt werden, wenn es anders in Wahrheit das höchste Gut sein soll) wenn es in einen bedingten, endlichen, (weil in der Zeit gewordenen) Zustand der Seele, oder gar in Objekte der Natur verlegt wird? Absolutes in Endlichem ist ein unlösbarer Widerspruch. Es kann zwar Bedingtes, Endliches, Nichtabsolutes nach absoluten, unbedingten Normen gesetzt sein, aber diese können unmöglich ihren letzten Grund in den endlichen Dingen und Zuständen als solche haben.

Eine jede auf dingliche Principien gegründete Ethik (Eudämonismus) verwickelt sich also in unlösbare Widersprüche und muß sich außerdem den Vorwurf gefallen lassen, blos für Einzelne, nicht aber für Alle Geltung zu haben.

Von dem Alterthum mit unserer Frage nach einem allgemeingültigen Sittenprincip abgewiesen, haben wir zwar Wahrheit im Christenthum gefunden. Allein da es unsere Aufgabe ist, nicht auf dem Gebiete der Theologie und nach der für diese Wissenschaft gültigen Methode die Antwort auf unsere Fragen zu finden, sondern da wir nur mit den Mitteln der menschlichen Vernunft uns über diesen Punkt Klarheit verschaffen wollen, so kann eine weitere Besprechung der christlichen Ethik übergangen werden. Ebenso können die ethischen Systeme, welche die Philosophie bis auf Kant hervorbrachte, präterirt werden. Wir wollen deshalb zum zweiten Theil unseres Themas übergehen.

II. Theil.

Kant's kategorischer Imperativ nach seiner Genesis und Bedeutung für die Wissenschaft.

Bevor Kant an die Aufstellung allgemein gültiger Sittengesetze und Rechtssätze geht, schreitet er zur Beantwortung der für die wissenschaftliche Begründung der Ethik nothwendigen Vorfragen: ob es überhaupt eine sittliche Welt gibt im Unterschiede von der natürlichen, ob das menschliche Handeln sich nach anderen Gesetzen vollzieht als die sind, denen der Naturlauf gehorcht. Daß nun jede Handlung nach einem bestimmten Gesetze überhaupt ausgeführt wird, ist eine anerkannte Thatsache, aus der sich zunächst ergibt, daß es auch ein Vermögen geben muß, das die Ausführung von Handlungen nach diesem Gesetze möglich macht. Worin besteht nun dieses Vermögen der mit Vernunft begabten Menschen, das deren Handlungen im Unterschiede zu den Aktionen der vernunftlosen Wesen zu sittlichen macht, mit anderen Worten: Worin besteht die Moralität und wie ist sie möglich?

Die erste dieser Fragen beantwortet Kant in der Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Er geht hiebei in ächt sokratischer Weise von der unbestrittenen Thatsache des Vorhandenseins eines moralischen Gefühles aus, das, um sicher zu gehen, keine Moralphilosophie braucht, sondern mit apodiktischer Gewißheit wie ein natürlicher, von jeder wissenschaftlichen Einsicht unabhängiger Instinkt sein richterliches Urtheil über jede Handlung abgibt. Obgleich aber diese allgemeine sittliche Vernunfterkenntniß sogar oft gegen des Menschen Willen in dessen Brust lebt, und sich in ihren Erkenntnissen (Urtheilen) laut und vernehmlich ausspricht, so kann die Spekulation sich doch nicht mit der einfachen Thatsache eines gesunden sittlichen Verstandes begnügen, sondern sieht sich genöthigt, den moralischen Instinkt zu einem deutlichen Begriff zu erheben [78]). Zu diesem Zweck ist es vor Allem nothwendig, daß wir über den Begriff des Guten im moralischen Sinne klar werden. Im Allgemeinen legen wir das Prädikat „gut" gewissen Gaben der Natur und des Geistes oder auch gewissen Gemüthsverfassungen bei. So werden Reich-

[78]) Grundlage zur Metaph. d. S. Erster Abschnitt Bd. IV. S. 10—25.

thum, Macht, Ansehen, Verstand, Witz, Bildung ꝛc. als Güter bezeichnet; ferner nennen wir gut gewisse Zustände des Temperaments, weil sie der Tugend verwandt sind, wie Selbstbeherrschung, Mäßigung. Aber näher betrachtet, können alle diese Güter nicht gut an sich sein, denn sie können die Ursache eben so vieler Uebel werden, und die als Tugenden erscheinenden Gemüthszustände, wie die Selbstbeherrschung können den besten Deckmantel abgeben für die raffinirteste Bosheit. Sie werden vernunftgemäß nur dann gut werden, wenn der Gebrauch, den wir davon machen, und die Absicht, der sie dienen, gut sind, d. h. mit dem obengenannten moralischen Gefühl übereinstimmen und dessen Beifall erhalten. Der Zweck aber wird durch den Willen gesetzt; von ihm wird der Gebrauch der Güter bestimmt, demnach kommt es einzig und allein auf den Willen an und dieser allein macht sie im moralischem Sinne „Gut". „Es ist nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für „Gut" gehalten werden könnte, als der „Wille". So lautet der erste Satz des ersten Abschnittes der Untersuchung von dem „Uebergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniß zur philosophischen". Im Willen liegt demnach der Ursprung des Guten und Bösen. Er ist aber gut, nicht durch das, was er bewirkt, auch nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen des Guten. Nun ist aber der Wille im Gegensatz zum thierischen Instinkt ein Vermögen, das nicht nach dunklen, bewußtlosen Vorstellungen, sondern nach Gründen d. h. vernünftig handelt. Diese Zugabe der Vernunft zum Handeln muß aber einen in ihr selbst angelegten Zweck haben. Denn wie die tägliche Erfahrung lehrt ist der Instinkt zur Selbsterhaltung, zur Gewinnung eines sinnlich behaglichen Wohlseins ein weit zuverlässigerer Führer als unsere in ihrer Ueberlegung häufig von dem naturgemäßen Wege zur Erreichung äußerer Glückseligkeit abirrende Vernunft. Wozu soll sich denn die Vernunft überhaupt in das menschliche Wollen und Handeln mengen, wenn sie, statt sicherer zum angestrebten Ziele zu führen, sich die Anklage gefallen lassen muß, daß sie, statt durch Bildung und Sittenverfeinerung, durch ihre Erfindungen und Künste den Menschen glücklich zu machen, die menschlichen Bedürfnisse vermehrt, die Zufriedenheit immer mehr vermindert und hiemit eine Quelle des Unglücks wird? Entweder verfehlt demnach die Vernunft ihren Zweck, oder derselbe ist ein anderer als die Glückseligkeit[79]). Soll also in dem Worte „vernünftiger Wille" ein vernünftiger Sinn

[79]) Vergleiche Kuno Fischer: Geschichte der neueren Philosophie Bd. IV. S. 88 ff. 2. Auflage.

liegen, so kann er nur der sein: die Vernunft als Moment des Willens kann nur den Willen selbst zum Zweck haben, und ihre Aufgabe ist es, denselben zu einem vernünftig guten, d. h. an sich guten zu machen und ihn nicht zum Werkzeug und Mittel für äußere Zwecke herabzudrücken. Nicht jeder Wille ist demnach gut, sondern nur derjenige, der seiner wahren, vernünftigen Bestimmung gemäß ist. Diese Bestimmung kann aber, wenn der Wille als solcher nicht aufgehoben werden soll, denselben nicht binden, sondern nur verpflichten. Folglich wird nur derjenige Wille gut sein, der seine Pflicht erfüllt. Hierin liegt das große Verdienst des tiefsten Denkers des vorigen Säculums, daß er den Pflichtbegriff als die einzig mögliche Grundlage eines wissenschaftlich haltbaren Systems der Ethik nachgewiesen und für alle Zeiten festgestellt, oder wie J. H. Fichte sich ausdrückt, in seiner höchsten Reinheit und Energie der Ethik gewonnen hat[80]). Und zu diesem Begriff gelangte er nicht durch Folgerungen aus irgend einem theoretischen Princip, sondern auf dem rein empirischen Wege der Beobachtung unseres sittlichen Bewußtseins. Nicht das geringste Verdienst unseres Kant ist es, auf die erhabene Thatsache hingewiesen zu haben, daß ein solches Bewußtsein in uns Allen vorhanden sei, daß es, wenn es auch nicht bei allen Menschen zur Gesinnungstüchtigkeit durchbreche, dennoch nach allgemeinem Urtheile als der einzig kompetente Richter über Sittlichkeit und Unsittlichkeit unserer Handlungen zu betrachten sei. Eben diese Allgemeinheit, mit der sich das Pflichtgefühl uns aufdrängt, ist ein Beweis, daß es nicht etwas in dem Einzelnen Gewordenes, Anerzogenes, Conventionelles sein kann. Denn jedes Bewußtsein von einer gewordenen empirischen Thatsache stellt sich als ein Einzelbewußtsein dar. Ebensowenig ist dies Gefühl mit dem Begehrungsvermögen oder irgend einem offenbaren oder versteckten sinnlichen Antrieb in Verbindung zu bringen; denn in ihm tritt ein höheres Gebot und ein unbedingter Antrieb den Ansprüchen der Sinnlichkeit entgegen, und was besonders zu beachten ist, dies Gebot hat, um unbedingte Befolgung verlangen zu können, kein äußeres Motiv z. B. Lohn oder Strafe, Ruhm oder Schande nöthig, ja es schließt schlechthin jede empirische sinnliche Triebfeder aus. Dem zufolge können sogar gewisse Handlungen pflichtgemäß aber nicht moralisch gut sein. So wird die Redlichkeit eines Kaufmanns einem jeden lobenswerth erscheinen, allein mit dem Maßstabe der Moral gemessen kann sie bald als eine pflichtgemäße, bald als eine moralisch gute Handlung bezeichnet werden. Ist sie nemlich die Folge der Furcht vor Strafe, oder vor dem Verlust der Kunden, so liegt ihr nicht eine moralisch gute Ge-

[80]) J. H. Fichte, System der Ethik. I. Th. S. 42.

sinnung, sondern die Absicht zu gewinnen, zu Grunde. Die Handlung ist hier pflichtgemäß, der Wille nicht. Die Berücksichtigung des inneren Beweggrundes ist eine unerläßliche Bedingung bei der Beurtheilung, ob eine Handlung gut sei oder nicht.

Welcher innere Beweggrund, welcher Wille macht aber die Handlung zu einer guten? Offenbar derjenige Wille, der sich zu einer Handlung blos deshalb entschließt, weil sie Pflicht ist. Keine sinnliche Neigung, kein selbstsüchtiger Zweck kann der Grund einer an sich guten Handlung sein, sondern nur das Bewußtsein einer Pflicht zu genügen, darf die Parole der Sittlichkeit sein[81]). Die Selbstliebe muß schwinden mit dem ganzen Heer ihrer natürlichen Neigungen vor dem Rufe der Pflicht, vor dem Machtgebot des moralischen Gesetzes, das den Menschen nicht zwingt, ihm unbedingt zu gehorsamen, sondern es zu achten und aus Achtung vor ihm seine Vorschriften zu erfüllen. Steht aber dem Willen ein Gesetz gegenüber, so muß dasselbe in strenger Allgemeinheit für jeden Willen, für alle Menschen gelten, so daß das Kriterium einer moralisch guten Handlung sich kurz folgendermaßen formuliren läßt: Kann ich wollen, daß der Grundsatz meines Handelns ein allgemeines Gesetz werde? Nicht also der Inhalt sondern die Form der Handlung macht deren moralischen Werth aus. Das Moralprincip ist nicht materiell, sondern formal. Es ist demnach der formale Pflichtbegriff, der nach der Anschauung Kant's gegenüber den heidnischen empirischen Principien und gegenüber dem jüdischen von Außen gegebenen Gesetz jeder wissenschaftlichen Ethik zu Grund gelegt werden muß. Widerspricht aber das Princip der Pflicht nicht dem christlichen Gebot der Liebe? Wir glauben nicht, sondern werden später zeigen, daß der Kant'sche kategorische Imperativ durch den Geist der Liebe umgetauft sich zu einem der Idee entsprechenden Motor des menschlichen Handelns umwandeln läßt.

Wille und Gesetz waren bis jetzt die wichtigsten Begriffe der Kant'schen Deduktion. In welchem Verhältniß stehen aber Gesetz und freier Wille zu einander? Wird dadurch, daß das Gesetz als ein den Willen bestimmendes Princip gedacht wird, die Freiheit des Willens nicht aufgehoben?[82]) Da von der Beantwortung der Frage, ob sich überhaupt frei wirkende Ursachen neben dem Causalnexus in der Natur denken lassen, ob deren Realität eine Nothwendigkeit ist, die Entscheidung über die Berechtigung der materialistischen Systeme gegenüber den Theorien idealistischer Färbung abhängt, da die bejahte oder verneinte

[81]) Kant IV. S. 18—22.

[82]) Ein Wille ohne Freiheit ist eine Laterne ohne Licht.

Willensfreiheit überhaupt das letzte Wort für die Möglichkeit aller Moralphilosophie zu sprechen hat, so wollen wir die wichtigsten Momente, die nach dem heutigen Standpunkt der Wissenschaft für die eine oder andere Annahme sprechen, kurz zusammenfassen. Es scheint uns dies nothwendig, da ohne diese Kritik eine wahre Würdigung des kategorischen Imperativs eine Unmöglichkeit ist.

Mit allen Naturkräften hat die Willenskraft das gemein, daß sie die Ursache einer Reihe von Handlungen wird, von denen jede vorausgehende die Bedingung der folgenden wird, nur mit dem Unterschiede, daß die Naturwissenschaft das Eintreten bestimmter Erfolge als Nothwendigkeit bezeichnet, wenn dieselben Umstände wiederkehren (Fechner), daß dagegen die Vertreter der Willensfreiheit in der Willenskraft die Möglichkeit erkennen, daß der Wille aus ureigenster Spontaneität ohne irgend welchen Anreiz die Ursache einer durch menschliche Thätigkeit gesetzten Erscheinung werden könne. Hiemit wird, um in der Sprache der Naturwissenschaft zu reden, angenommen, daß eine menschliche Handlung nicht so oder so ausfallen mußte, sondern auch anders ausfallen konnte. Aber dies widerspricht dem allgemein anerkannten Gesetz der Causalität, ohne welches die Wissenschaft als solche unmöglich ist; denn die Erfahrung lehrt, daß ein unverbrüchlicher Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung, ein Causalnexus des Werdens und Geschehens mit Nothwendigkeit besteht, daß alle Erscheinungen von vorhandenen Bedingungen abhängig sind, daß es also überhaupt keine eigentliche erste absolute Bedingung, keine erste Ursache gibt.

Da von der richtigen Auffassung des Causalprincips die Lösung der Frage der Willensfreiheit zum guten Theil abhängt, so wird es angezeigt sein, diesem Princip weiter nachzugehen, um die aus ihm gefolgerten naturwissenschaftlichen Axiome in ihrer Wahrheit oder Unrichtigkeit zu begreifen.

Das Causalitätsprincip beruht offenbar auf dem logischen Denkgesetz, das uns nöthigt, alles Geschehen und Werden auf einen hinreichenden Grund zurückzuführen. Weil wir uns der unbedingten Herrschaft dieses Gesetzes als einer Wesensbestimmung unseres Denkens überall unwillkürlich unterwerfen[83]), so setzen wir auch in der Natur bei Allem, was wird, geschieht, sich verändert, Gründe und Ursachen voraus[84]). Wenn wir uns nämlich an die Erforschung der Wesenheit der Dinge machen, so drängt sich uns die Frage auf: „Woher stammt die Erscheinung, wie ist sie geworden?" Hiedurch werden wir nothwendig auf

[83]) Katzenberger, Grundfragen der Logik §. 49.

[84]) Ulrici, Compend. d. Log. S. 39, 42, ff.

die Annahme mannichfaltig wirkender Kräfte geführt. So ist z. B. der Naturwissenschaft gestattet, gestützt auf die Erscheinung, daß allen Körpern der Zug innewohnt, dem Centrum der Erde zuzustreben, sich zur Annahme einer Schwerkraft berechtigt zu halten oder aus den magnetischen Erscheinungen auf eine magnetische Kraft zu schließen, ohne zu erklären, worin das Wesen dieser verschiedenen Grundkräfte in der Natur bestehe; aber es kann auch vorläufig kein Einspruch erhoben werden gegen die Annahme des Vorhandenseins einer unserer Handlungen und Entschließungen zu Grunde liegenden freien Willenskraft, die, wie die Schwerkraft eine Qualität der ponderablen Stoffe, so die Fähigkeit und Qualität des menschlichen Geistes ist, die freie Ursache seiner Beschlüsse und Handlungen zu werden. Nicht das ist die Frage, ob wir zur Annahme dieser oder jener Kraft als der für unsere Handlungen nothwendigen Bedingung die Erlaubniß bekommen oder nicht, sondern mit welchem Rechte wir dieselbe fordern können.

Nun geht aber die Forderung des Causalprincips dahin, daß für alle Wirkungen und Veränderungen auch Ursachen vorhanden sein müssen und daß, wenn diese Ursachen wieder Wirkungen sind, auch für die Ursachen vorausgehende Ursachen angenommen werden müssen. Ein solcher Causalzusammenhang ist nach dem allgemeinen Zugeständniß der Naturwissenschaften in der Natur vorhanden. Es kann nemlich überall nur dann von einer Wirkung die Rede sein, wo eine Ursache thätig ist. Umgekehrt ist eine Ursache, die keine Wirkung äußert, eben keine Ursache, d. h. eine der jedesmaligen Veränderung vorangehende, sie bedingende Sache. Das, aber auch nur das ist, die Forderung des Gesetzes der Causalität, daß für alles Werden eine dasselbe bedingende Ursache angenommen werden muß. Keineswegs aber involvirt der Causalnexus die Annahme einer Alles bestimmenden Nothwendigkeit des Geschehens. Es gibt kein Gesetz, welches a priori bestimmt, wie die Wirkung beschaffen sein müsse. Das Eintreten dieser oder jener bestimmten Wirkung, ihre Qualität hängt nicht von dem bloßen Dasein, sondern von der Beschaffenheit der Ursache ab[85]).

Außerdem ist es keine logische Nothwendigkeit, anzunehmen, daß, obgleich der Begriff der Ursache das Vorhandensein einer thätigen Kraft einschließt, jede Kraft auch zur Ursache werden müsse, d. h. eine Wirkung haben müsse. Wenigstens gibt die Naturwissenschaft zu, daß die Wirkungen aller Kräfte an Bedingungen geknüpft sind, und daß die Wirkung nur so lange dauert, als die Bedingungen vorhanden sind.

**) Ulrici, Gott und die Natur S. 471 ff.

Das Vorhandensein von Kräften schließt noch nicht eine Aeußerung derselben ein; es kann auch Kräfte geben, die zwar Wirkungen hervorrufen können, aber nicht hervorrufen müssen[86]). Aber auch zugegeben, daß zwar keine Kraft an und für sich unter jeder Bedingung wirke, daß sie aber bei gegebener Bedingung wirken müsse — ein Gesetz, das sich wegen seines empirischen Charakters nicht leicht wird beweisen lassen — so ist es noch kein Absurdum, außer den wirkenden Naturkräften auch solche anzunehmen, die trotz aller begünstigenden Bedingungen nicht nothwendig wirken müssen. Solange nicht bewiesen ist, daß es solche Kräfte überhaupt nicht gibt und nicht geben könne, sondern daß jede Kraft eine bestimmte Wirkung haben müsse und eine andere als diese oder jene nicht haben könne, so lange hat die Naturwissenschaft kein Recht das Vorhandensein von Kräften, die insofern frei sind, als es für sie keine Nöthigung des Wirkens gibt, die also wirken und nicht wirken können, als eine logische Unmöglichkeit zu bezeichnen.

Könnte nun bewiesen werden, daß uns die empirische Naturwissenschaft selbst zwingt, die Wirksamkeit geistiger, freier Kräfte in der Natur anzunehmen, daß ferner die gegentheilige Annahme allen bis jetzt bekannten Thatsachen der Veränderung sogar widersprechen würde, so dürfte die Frage um das Vorhandensein einer freien Willenskraft ihrer Lösung bedeutend näher gerückt sein.

Die heutige Naturwissenschaft knüpft nicht nur die Wirklichkeit der Kräfte an Bedingungen, sondern erkennt auch an (Fechner), daß dieselben Umstände nie und nirgend vollständig wiederkehren. Dazu kommt noch die Thatsache, daß trotz des Vorhandenseins gleicher wesentlicher Umstände und trotz aller Gesetzmäßigkeit jedes einzelne Geschehen von dem andern verschieden ist. Nirgends zwei vollkommen gleiche Menschen, ja nicht einmal zwei gleiche Blätter an demselben Baum. Wird dieser unleugbaren Thatsache gegenüber der entschiedenste Vertreter des Determinismus sich nicht die Frage gefallen lassen müssen: „Woher kommt diese Verschiedenheit der Wirkungen bei gleichen Kräften und gleichen Umständen? Genügt es, sich in das Asylum ignorantiae zu flüchten und zu antworten, daß die Verschiedenheit der Wirkungen die Folge eines steten Wechsels der Umstände und Bedingungen sei, deren Vorhandensein und gegenseitige Beziehung eben dem beobachtenden Geiste entgehe?

**) Vergleiche J. Müller in seiner Physiologie: der Fötus führt im Mutterleibe willkürliche Bewegungen aus, bevor noch ein Objekt ihn berühren, irgend eine Vorstellung von dem Erfolg der willkürlichen Bewegung sich gebildet haben kann. .... der Fötus bewegt seine Glieder, nicht zur Erreichung eines äußerlichen Zweckes, sondern blos, weil er sie bewegen kann (nicht bewegen muß).

Wir wollen das noch gelten lassen. Woher kommt aber die angeführte Verschiedenheit der Umstände, welches ist die Ursache ihrer steten Veränderung und Veränderlichkeit? denn wenn die Bedingungen und Umstände den Erfolg der Wirksamkeit einer Kraft stets anders zu gestalten vermögen, so müssen sie selbst wieder als mitwirkende Kräfte gedacht werden. Es bleibt nun die Wahl, sie für freie Kräfte zu halten oder ihnen eine von innerer Nothwendigkeit beherrschte Wirksamkeit beizulegen. Wer das Letztere thut, dem muß sich die obige Frage nach der Möglichkeit einer totalen Verschiedenheit der Wirkungen bei nothwendiger, unveränderbarer Wirksamkeit der Kräfte vom Neuen aufdringen, ohne eine Lösung finden zu können; denn bei der Annahme nothwendiger Kräfte von schlechthin nothwendiger, unveränderbarer Wirksamkeit läßt sich der stete Wechsel der Umstände nicht erklären, da ein Zurückführen veränderlicher Wirkungen auf eine unveränderbare Ursache ein Widerspruch ist. Demnach bleibt nur die Alternative: entweder gibt es freie Kräfte, oder in allem Werden muß sich die unveränderbare, maschinenmäßige Einerleiheit wiederholen. Hindern demnach die Resultate der Naturwissenschaft nicht, neben den Naturkräften auch freie Kräfte anzunehmen, so dürfte der Versuch, die Verschiedenheit des Geschehens auf ein Eingreifen freier geistiger Kräfte in die Wirksamkeit nothwendiger Ursachen, und auf eine Modificirung dieser durch jene zurückzuführen, nicht gewagter sein, als die Hypothese, die Mannichfaltigkeit der Erscheinungen abhängig zu machen von einem unübersehbaren Wechsel der Umstände, und einer unberechenbaren Gruppirung der einzelnen Kräfte, zumal da die Zahl der Naturkräfte nicht so gar groß ist. Ed. Hartmann in seiner Philosophie des Unbewußten sagt, daß die neuere Chemie statt einer Vermehrung eine Reduktion derselben wahrscheinlich mache. So sucht man in neuester Zeit zu beweisen, daß die meisten Metalle Wasserstoffverbindungen seien. Wie sollen nun die verhältnißmäßig wenigen Naturkräfte die Ursachen von von einer solchen Menge verschiedener Erscheinungen werden, daß nur in unübersehbaren Perioden die Wiederkehr der nemlichen Erscheinungen erwartet werden kann?

Wie verträgt sich übrigens diese Theorie mit dem Begriff der Entwicklung und Vervollkommnung, ohne den weder die Geognosie noch die Zoologie, noch die Geschichte der Menschheit eine befriedigende Erklärung geben können von den verschiedenen in ihr Gebiet einschlagenden Erscheinungen? Der Begriff Vervollkommnung schließt jeden Rückschritt d. h. jede Wiederholung der nemlichen Erscheinungen aus. Die Annahme freier, geistiger Kräfte hat also nicht nur ihre Berechtigung, sondern sie ist für die Naturwissenschaft die einzige Hypothese, die sich mit Erfolg zur Erklärung der Verschiedenheit und Vervollkommnung der werdenden Dinge verwenden läßt.

Von größerer Wichtigkeit noch, als die genannten Thatsachen ist eine in die Erörterung der Frage über die Realität der Willensfreiheit einschlägige, psychologische Thatsache. Bekanntlich hat jeder Mensch ein Bewußtsein von der Freiheit seines Willens. Kein Leugner der Willensfreiheit wird behaupten, daß er innerlich oder äußerlich genöthigt war, die Prämissen seiner Schlüsse gerade so zu ordnen, seine Begriffe gerade so zu bilden, daß der Schluß auf eine Ableugnung der Willensfreiheit gehen mußte. Wie kann überhaupt, abgesehen von dieser Einrede, Jemand behaupten, daß er von Außen oder innen genöthigt wurde, als ein unfreies, blos durch die Qualität der Umstände bestimmbares Wesen, als ein völlig unfreies Wesen über die Freiheit des Willens eine Untersuchung anzustellen?

Verdanken nicht alle empirischen, sogenannten exakten, weil ex actis schließenden Wissenschaften ihre Existenz und ihre Erfolge dem Entschluß, das Wesen, den Grund und Zweck der Dinge untersuchen zu wollen? Arbeiten sie planlos mit planlosen, keineswegs freiwillig angestellten Experimenten und mit planlos erfundenen Instrumenten? Heißt aber „nach einem Plane arbeiten" etwas anderes, als: die Wirksamkeit der Mittel würdigen, einen aus spontaner Willensfreiheit gesetzten Zweck zu verwirklichen. Die Willensfreiheit kann demnach nur mit freiem Willen geleugnet werden. Man führt Truppen aus allen Herren Ländern gegen sie in's Feld, weil man die aus der Annahme der Freiheit mit Nothwendigkeit sich ergebende Verantwortlichkeit von sich weisen will. Oder ist etwa die Verantwortlichkeit für unsere selbsteigenen, freien Handlungen etwas Unangenehmes? Solange also die Hypothese von der absoluten Bedingtheit jeder Erscheinung durch eine wiederum bedingte Ursache und von der Unübersehbarkeit des Naturlaufs nicht denkbar zu machen vermag, wie im menschlichen Geiste sich das Bewußtsein der Willensfreiheit und die Ueberzeugung von seiner Wahrheit in jedem normalgebildeten Menschen entstehen konnte, solange ist die Annahme freiwirkender, aus innerster Machtvollkommenheit selbsteigene Plane entwerfender und diese durch selbstgewählte Mittel verwirklichender Kräfte eine mehr als wahrscheinliche Annahme. Aber wir haben die Pessimisten unter den Skeptikern vergessen. Allerdings ist, sagen sie, ein allgemeines Bewußtsein der Willensfreiheit nicht zu bestreiten, aber es ist eine Illusion, das Produkt einer täuschenden Phantasie. Dagegen möchten wir fragen: Wie kann überhaupt eine materialistische, deterministische Theorie von einem unwahren Gedanken sprechen, wenn das Denken selbst nur

die Bethätigung einer Kraft und zwar einer mit Nothwendigkeit so und nicht anders denkenden Kraft ist? Muß dann nicht jeder Gedanke so sein, wie er ist? Kann er anders sein, als er ist? Kann es eine Illusion, eine Täuschung geben, wenn meine Gedanken das nothwendige Produkt einer mit Nothwendigkeit wirkenden Kraft sind, und demnach ich mich gar nicht täuschen kann? Wie kann ich mit meinen blos realistisch angelegten Kräften den Schein für eine res halten?

Wenn demnach alle Gedanken blos eine Realität besitzen, weil sie auf realen Funktionen in dem menschlichen Organismus beruhen, so muß auch das Bewußtsein der Freiheit ein Bewußtsein von einer realen Freiheit sein. Denn als reale Kraft kann die Denkkraft blos eine reale Wirkung haben. Wäre im Geiste nicht ein reales Moment vorhanden, das uns zur Vorstellung der Willensfreiheit führt, so könnte sich diese Vorstellung in uns gar nicht bilden, ebensowenig sich ein Blinder eine Vorstellung von einer Farbe machen kann.

Zum Schlusse unserer Deduktion, deren Zweck es ist, die Annahme freiwirkender Kräfte nicht als ein unbegriffenes oder unbewiesenes Postulat anzunehmen oder kurzweg von der Hand zu weisen, sondern deren Berechtigung gegenüber dem Causalnexus zu prüfen und darzuthun, möge noch einer nicht gering anzuschlagenden, physiologischen und psychologischen Thatsache Erwähnung geschehen. Der Mensch besitzt nemlich das Vermögen, jede begonnene Handlung abzubrechen, d. h. die Nerven und Muskelfasern des Leibes, die in Bewegung gesetzt wurden, um einen bestimmten Zweck auszuführen, in Ruhe zu versetzen. So sagt der berühmte Physiologe Ludwig [87]), „die Nervenröhren der motorischen Nerven, sind in ihrem Verlauf durch das Gehirn auch mit solchen Apparaten in Verbindung gesetzt, welche den erregten, Zuckung erzeugenden Zustand der Nerven dahin umzusetzen vermögen, daß der Nerv statt Zuckung, Muskelruhe erzeugt". Es dürfte dies offenbar ein Beweis für die Willensfreiheit sein, den uns deren größte Feindin, die Physiologie selbst an die Hand gibt. Denn zu welchem Zweck wäre denn von der Natur selbst der Seele ein Mittel geboten, eine Bewegung, die sie begonnen hat, in jedem Moment willkürlich zu hemmen, d. h. aus innerster Spontaneität ihren Entschluß mitten im Handeln zu ändern?

Von der hypothetischen Existenz freiwirkender Kräfte, zu denen auch die Willenskraft gehört, wären wir nun an der Hand der empirischen, exakten Physiologie zum Nachweis der Realität derselben gelangt. Es erübrigt nur, die mannichfachen Gründe, aus denen man dieselbe bestreiten zu müssen glaubt, in Kürze zu würdigen, da, wenn sie sich als

[87]) Lehrbuch der Physiologie des Menschen 2. Aufl. I. 203, 598.

unhaltbar erweisen sollten, jeder Zweifel an der Willensfreiheit gehoben und somit die Grundlage des kategorischen Imperativs auch für die empirischen Naturwissenschaften, für die Logik, für gewisse geschichtliche Disciplinen unangreifbar sein dürfte.

Wollen wir zuerst unsere Freunde hören. Manche von ihnen behaupten: die Willensfreiheit sei, wie alle freiwirkenden Kräfte mit dem Begriff der göttlichen Allmacht, der absoluten Causalität Gottes unvereinbar. Wir dagegen sind der Ansicht, daß ohne die Annahme freier Causalitäten in der Welt und der Geschichte das Attribut der Allmacht Gott gar nicht beigelegt werden kann. Da uns Gott nemlich nirgends als wahrnehmbares Objekt gegenübertritt und wir unser Wissen von ihm nur konstruiren können aus der wissenschaftlichen Betrachtung dessen, was sich von seinem Sein und Wesen in der Welt und durch die Welt kund gibt, so ist es ein Absurdum, von einem mit absoluter Causalität (Allmacht) bekleideten Gott zu sprechen, wenn es überhaupt nirgends einen Raum für freie Causalität gibt, und wenn eine wissenschaftlich unwiderlegbare Thatsache uns den Schluß abzwingt, daß es keine spontan wirkenden Kräfte, also auch keine freie Willenskraft geben könne. Läßt sich demnach der Gottesbegriff nur auf Grundlage der Natur und Geschichte gewinnen und führen diese zur Negation aller freiwirkenden Kräfte in Natur und Geschichte, so muß der Begriff einer absoluten Causalität als eine Chimäre betrachtet werden. Demnach ist es unbegreiflich, wie man Gott ein den gesammten realen Momenten, welche die Basis des Gottesbegriffes bilden, diametral entgegengesetztes Attribut beilegen kann. Wollte man anderseits von einem a priori konstruirten Begriff Gottes als des absoluten, den Grund seiner eigenen Existenz und der alles Endlichen in sich tragenden Wesens, in die Endlichkeit herabsteigen, und würde man in derselben nicht einmal das schwache Abbild von dem wesentlichsten Attribut des Urbildes, nemlich von seiner freien Causalität, finden: so müßte man annehmen, die gesammte Welt der Erscheinungen, alles Gewordene, an dem sich die Haltbarkeit unserer aprioristisch gebildeten Begriffe beweisen soll, zerstöre und vernichte geradezu unser luftiges Gewebe, statt daß die Existenz des Unbedingten durch das Bedingte bewiesen werde. Es wäre Gott, den man in die Welt hereingezogen hat, als unbrauchbar durch die Welt aus der Welt hinausgewiesen worden. Es erhellt, daß der Idealismus seinen Fundamentalsatz von der Existenz eines absoluten, mit absoluter Machtvollkommenheit wirkenden Wesens entweder als ein Luftschloß betrachten muß, oder an der Existenz frei wirkender Kräfte, also auch an der Realität der freien Willenskraft nicht zweifeln darf, wenn er sich den Boden, auf dem er

eine seinem Gotte immanent inhärirende Causalität gewinnen will, nicht unter den Füßen wegziehen will. Welche Antwort könnte der Idealismus außerdem noch auf die Frage geben: Wie ist es möglich, von einem allmächtigen, absolut schaffenden Gott zu sprechen, wenn die Bethätigung seiner Allmacht von einer Bedingung abhängt? Sie ist aber bedingt, wenn sie die Thätigkeit freier Kräfte nicht neben sich dulden kann, sondern wenn sie, um Allmacht zu sein, die Nichtexistenz anderer nach freier Causalität wirkender Wesen verlangt. Im Gegentheil wird Gottes Macht zur Allmacht, wenn sie auch freie Kräfte setzen und der Wirksamkeit derselben einen weiteren oder engeren Spielraum einräumen kann, so daß dieselben den allgemeinen Causalzusammenhang des Naturlaufs durch ihr Eingreifen zwar im Einzelnen modifiziren, aber nicht auf den Kopf stellen können.

Widerspricht aber nicht die Willensfreiheit der göttlichen Allwissenheit? Müssen nicht die menschlichen Handlungen erfolgen, wie und weil sie Gott voraussieht? Kann die Allwissenheit Gottes bei der Annahme der freien Willensbestimmung des Menschen bestehen? Entweder muß der freie Wille der Allwissenheit Gottes oder diese jenem zum Opfer fallen.

Der Einwand läßt sich hören; wollen wir sehen, ob er stichhaltig ist. Der Hauptgrund weßhalb Willensfreiheit und Allwissenheit Gottes einander aufheben müßen, soll der sein; daß sich zufällige, willkürliche Handlungen schlechterdings nicht mit Gewißheit nachweisen lassen, weil sie dann nicht willkürliche und zufällige wären[88]). Dagegen läßt sich bemerken: Wir Menschen sagen oft mit Bestimmtheit voraus, wie der oder jener, dessen äußere Verhältnisse, Neigungen, Leidenschaften, dessen Temperament, Gesundheitsverhältnisse und Verbindungen wir kennen, bei einer gestellten Alternative sich entscheiden wird, aber niemand fällt es ein, zu behaupten, daß er nothwendig sich so entscheiden mußte. Wenn nun Gott den Menschen seiner Anlage, seinen Verhältnissen nach kennt, sein Eintreten in die Welt, das Wenn, Wo und Wie seiner zeitlichen Entwicklung vorher weiß, wenn er alle inneren und äußeren Erregungen, alle äußeren Einflüße der Natur, den ganzen Complex der Erscheinungen, die als begünstigende Momente die jedesmalige Entscheidung des Menschen beeinflußen können, bis auf das Genaueste kennt, wie sollte er nicht wissen können, wie dieser oder jener handeln wird? Das bloße Wissen, selbst das absolute Wissen Gottes, enthält an sich noch kein Moment, welches die Geltendmachung des Selbst, des Ich eines, wenn auch blos mit Wahlfreiheit begabten Wesens,

**) Vergleiche die trefflichen Gedanken Senglers „die Idee Gottes" II. Th. 491 ff.

in letzter Instanz bedingen muß. Dann streiche man das Wort Ich aus jedem Compendium der Psychologie, Metaphysik und Logik. Von einer Beeinträchtigung der Allwissenheit Gottes durch die menschliche Willensfreiheit kann nur dann die Rede sein, wenn es in dem Wesen des Menschen liegen würde, mit absoluter Machtvollkommenheit dem von Gott gewußten und geplanten Gang der Natur und der Welt mit Entschlüssen und Thaten in den Weg zu treten, die mächtig genug wären, um Himmel und Erde aus den Angeln zu heben. Daß dem aber nicht so sei, wird jeder wissen, der sich nicht für einen Gott hält. Eben weil Gott allwissend ist, muß er Alles wissen, was geschah, geschieht und geschehen wird; er muß aber auch wissen, wie der Weltenplan zu gestalten ist, um unbeschadet der demselben momentan widerstrebenden Handlungen Einzelner in geregeltem Gang schließlich zur Verwirklichung und Ausgestaltung kommen zu können. Auch von einer anderen Seite aus betrachtet, dürfte dieser Einwurf zu widerlegen sein. Einem jeden nämlich, der sich nicht Etwas darauf zu Gute thut, Alles durch materialistische und realistische Ansichten erklären zu wollen, dürfte der Begriff einer in der Geschichte waltenden Vorsehung kein Hirngespinnst sein. Hat aber dieser Begriff einen Sinn, wenn nicht die Möglichkeit freier Entschließungen und freier menschlicher Thaten anerkannt wird? Wir glauben diese Frage verneinen zu müssen. Wenn nemlich dem eisernen Gang der Natur und der Geschichte auf dem Wege zu ihrem Ziele kein Hinderniß bereitet werden kann, wenn blos das geschieht, was geschehen muß, wenn Alles in gerader Linie zur Erreichung des vorgesteckten Zieles nothwendig führt, so ist das Eingreifen Gottes in den Naturlauf überflüssig. Nur dann ist eine Vorsehung und Regierung der Welt durch Gott denkbar, wenn selbstgewollte und selbstbeschlossene Thaten von Seite der Menschen der nach festem Plane angelegten Bahn der Entwicklung der Menschheit hemmend entgegen treten können, und eine Vermittlung Gottes nothwendig machen. Auf nicht minder schwachen Füßen steht der sogenannte historische Einwand, der von der Thatsache ausgeht, daß sich in dem Lauf der Weltgeschichte, dem Produkt des Handelns der gesammten Menschheit ein gesetzlich geordneter Fortschritt in der Entwicklung des menschlichen Wesens von rohen Anfängen zu einer immer höheren intellectuellen und sittlichen Ausbildung zeige. Dies sei unmöglich, meint man, falls nicht der Menschheit ein bestimmtes, wenn auch nicht erkanntes Ziel ihrer Totalexistenz gesetzt ist, dem sie zustreben muß. Mit einer gesetzlich geregelten, an einem bestimmten Verlauf gebundenen, dem Ziel progressiver Vervollkommnung zustrebenden Weltgeschichte steht aber, wie die Gegner dieser Richtung behaupten, die Annahme einer

individuellen Willensfreiheit in diametralem Widerspruch; denn hiedurch würde die Geschichte in ein zusammenhangloses, willkürliches, verwirrtes Conglomerat sich widersprechender Ereignisse aufgelöst. Diesem Einwande kann man zugeben, daß die Handlungen Einzelner dem durch Gesetz und Ziel geleiteten Gang der Geschichte entgegen sein können. Ist es darum nothwendig, daß Ordnung und Gesetzmäßigkeit im Allgemeinen durch die Abweichungen Einzelner aufgehoben werden müssen? Allerdings können Einzelne das Rad der Zeit und der Geschichte im Rollen einige Zeit aufhalten, aber nur solange, bis dazwischentretende, entgegengesetzte Handlungen Anderer die eingetretene Störung aufheben. Und die Existenz einer solchen Strömung und Gegenströmung in der Geschichte ist nicht nur logisch möglich, sondern auch durch die Erfahrung bewiesen. Denn wie können Millionen von Millionen freithätiger Geister, die an der Geschichte arbeiten, alle aus freiem Entschlusse sich vornehmen, einmüthig viribus unitis den Lauf der Geschichte von seiner geraden Bahn abzulenken? Im Gegentheil lehrt die Erfahrung, daß die Geschichte zum großen Theil das Produkt entgegengesetzter Neigungen, Strebungen, einander sich paralysirender Thaten und Begebenheiten ist und daß nicht blos, wie Göthe sagt, das Wort seinen Gegensinn hervorruft, sondern noch mehr die That die Gegenthat, so daß die Behauptung von Ulrici, „die Geschichte trage ihr Correktiv in sich selbst" nicht zu gewagt scheinen dürfte. Steht nun die Vorsehung mit der geschichtlichen Entwicklung nicht im Widerspruch, sondern ist sie ein nothwendiges Moment derselben, so kann ihr Walten nur darin bestehen, daß sie die menschliche Thätigkeit, unbeschadet der Freiheit der Einzelnen, im Allgemeinen so zu leiten versucht, daß die dem Zwecke der Menschheit entsprechenden Handlungen in ihrem Erfolge geschützt, die demselben widerstrebenden durch entgegengesetztes Thun aufgehoben werden. Ist nun aber die Geschichte das Produkt von Handlungen, die zum Theil dem Zweck der Menschheit entsprechen, zum Theil ihm widersprechen, so ist sie eben ein Beweis für die Willensfreiheit, weil nur unter der Voraussetzung freier Entschließungen von erfolglosen und erfolgreichen, von vergänglichen und unvergänglichen, von zweckdienlichen und zweckwidersprechenden Handlungen die Rede sein kann.

Nicht nur Theologie und Geschichte durchsuchte man, um Waffen zur Bekämpfung der unbequemen Willensfreiheit zu finden, sondern von dem Begriff der Causalität selbst aus glaubte man dieselbe bestreiten zu müssen. Man raisonirte nemlich auf folgende Weise. „Eine freie Kraft muß nothwendig eine an sich völlig unbestimmbare sein, wenn sie beliebig frei wirken oder nicht wirken, das Eine oder das Andere soll thun

können. Da nun eine völlig unbestimmte Kraft auch nur eine ebenso unbestimmte Thätigkeit üben, also nicht diese oder jene bestimmte That ausführen könne, so müßte sie eine völlig unfaßbare, halt- und formlose sein, was der täglichen Erfahrung widerspreche, die uns wie bei allem natürlichen Geschehen, so auch in jeder Handlung ein bestimmtes Ereigniß zeige. Kann demnach eine nur in rand- und bandloser Willkür wirkende Kraft eine freie sein, so müsse dem Menschen Willensfreiheit abgesprochen werden, da er nur bestimmte, durch die Umstände bedingte und modificirte Handlungen ausüben könne". So die Gegner.

Offenbar beruht dieser Einwand auf einer Verwechselung der Begriffe. Niemand wird es nemlich einfallen, die menschliche Freiheit als eine Kraft zu fassen, die nach bodenlosem Belieben wirken und nicht wirken, in unbeschränkter Möglichkeit sich so oder anders äußern könne. Nur dann ist diese Meinung berechtigt, wenn der Wille eine absolute, in unbedingter Willkür sich äußernde Kraft in sich schließt. Aber als bedingtem, endlichem Wesen ist dem Menschen nur Wahlfreiheit beizulegen, die entweder durch die gegebenen Umstände oder durch den Gang der Ereignisse wie Herkules an den Scheideweg gestellt wird, entweder eine Handlung zu thun oder eine Handlung zu unterlassen, oder zwischen zwei, höchstens einigen möglichen Handlungen zu wählen. Aber weder die Geschichte noch die tägliche Erfahrung zeigt uns ein Beispiel, daß die Willensthätigkeit sich äußern konnte, ohne den sie herausfordernden Umständen Rechnung zu tragen, mit andern Worten, daß Jemand etwas Uebernatürliches oder Unnatürliches thun konnte. Etwas Unmögliches kann eben der bedingte Mensch nicht wollen und nicht ausführen, sondern er kann seine Thätigkeit nur auf ein gegebenes Objekt richten, ohne sie darauf richten zu müssen; er kann, zum Handeln gedrängt, auch nicht handeln, oder eine andere, aber nicht alle möglichen und unmöglichen Handlungen ausführen.

Von den Naturkräften unterscheidet sich die Willenskraft nur dadurch, daß jene beim Eintreten der begünstigenden Umstände in der Regel wirken müssen, der Wille dagegen sich selbst in Thätigkeit setzen, sich selber auf dieses oder jenes Objekt richten kann.

Auch die Criminalstatistik stellt ihre Truppen ins Feld und anscheinend wohl gerüstet. Sie spricht nemlich: Aus der gleichen Durchschnittszahl der Verbrechen aller Art, die konstant (?) dieselbe bleibt und mit der Volkszahl steigt und fällt, ergibt sich, daß durchschnittlich eine gleiche Anzahl von Menschen mit solchen Naturanlagen entstehen, durch die sie genöthigt werden, bestimmte Arten von Verbrechen zu begehen. Demnach kann das Thun und Lassen des Menschen nicht von seinem

freien Entschlusse, sondern nur von der Naturanlage abhängen, die ihm angeboren ist.

Vor Allem möchte man fragen, mit welcher Gewißheit die Anzahl der Verbrechen eine stets gleiche genannt werden kann[89]). Denn es variirt dieselbe in den verschiedenen Ländern und bei den verschiedenen Volksstämmen; es ist ferner in den verschiedenen Ländern der Begriff des Verbrechens ein anderer, und endlich kennt man nur diejenigen Criminalfälle, die zur öffentlichen Kenntniß gelangen. Oder kann sich ein Staat solcher polizeilicher Institutionen rühmen, solche Beamte stellen, deren Energie, Umsicht und Spürkraft keine Gesetzesübertretung entgeht? Selbst wenn immer und überall die gleiche Zahl der Verbrechen vorkäme, so würde dies Ergebniß nur beweisen, daß in allen Zeiten und an allen Orten die Impulse zum Handeln, die Gelegenheiten, die günstigen und ungünstigen Umstände dieselben gewesen sind, und daß sie stets einen gleich mächtigen Einfluß auf die Entschließungen des Willens geübt haben, daß also eine gleiche Anzahl von Menschen bei gleichen Umständen sich auf eine gleiche Art entschied. Nicht leicht dürfte es aber der Statistik und ihrem Gesetz „der großen Zahl" gelingen, zu beweisen, daß oder warum die Menschen sich so oder so entscheiden mußten, daß keiner sich anders entscheiden konnte und durfte.

Sogar die Energie und Entschlossenheit, kraft der ein fester Wille gegenüber den mannichfachen Impulsen und Affekten, trotz der wechselnden Umstände und Verhältnisse sich auf dem einmal eingeschlagenen Wege zu behaupten vermag, die sogenannte Charakterfestigkeit mußte der Willensfreiheit gegenüber Mensur stehen. Man behauptete nemlich: In Anbetracht der Thatsache, daß manche Menschen unter allen Umständen stets das Nemliche thun und gethan haben und daß sie nie anders handeln, als sie gewohnt sind, müsse man annehmen, daß sie nicht anders handeln konnten. Man sollte meinen, dieser Einwand spreche für unsere Sache, statt gegen dieselbe. Denn wenn eben der Charakter darin besteht, ungeachtet der verschiedenen angeborenen Triebe und Fähigkeiten, in den verschiedensten Lagen und Verhältnissen des Lebens, trotz der Mannichfaltigkeit innerer Zustände und äußerer Umstände unbeirrt nach einer bestimmten Richtschnur sein Handeln einzurichten, so muß es ja neben den genannten, das menschliche Thun beeinflussenden Faktoren noch einen andern geben, an dessen Panzer die kräftigsten Stiche und Hiebe der Gegner abprallen, nemlich den freien Entschluß. Dieser muß im Stande sein, den Widersachern, die ihm zur Uebergabe der

[89]) Vergl. Schmoller: Ueber die Resultate der Bevölkerungs- und Moral-Statistik. Berlin 1871. S. 26.

Burg der menschlichen Selbstheit auffordern, höhnend zu antworten: „Ich will nicht."

Nachdem wir die Unzulänglichkeit aller ethischen Systeme des Alterthums dargethan haben, nachdem gezeigt wurde, daß das Christenthum in seinem Kerngebote ein richtiges Princip für eine wissenschaftliche Ethik aufgestellt, aber nicht sachgemäß aus dem sittlichen Vermögen des Menschen an sich abgeleitet hatte: nachdem wir dargelegt haben, wie Kant durch Einkehr des Geistes in sich selbst unter Bezugnahme auf ein allgemein sich geltend machendes Gesetz zu dem Schlusse gelangte; der Pflichtbegriff allein sei das einzig mögliche Princip einer wissenschaftlichen Ethik, nachdem die Unhaltbarkeit aller Einwendungen, die gegen die Freiheit des Willens, ohne welche sich der Kant'sche Pflichtbegriff nicht erfassen läßt, erhoben werden, nachgewiesen wurde, wollen wir den Faden der Untersuchung wieder aufnehmen und die Frage beantworten, in welchem Verhältniß stehen die Grundbegriffe: Gesetz, Pflicht und Freiheit zu einander.

Zunächst sollen die Hauptsätze der Kant'schen Lehre, zum Zweck einer leichten Verbindung nochmals kurz zusammengefaßt werden.

Wie sich ergeben hat, gab Kant auf die Cardinalfrage der Ethik: „Was ist gut?" die Antwort, daß nur der Wille, aus dem die Handlungen hervorgehen, gut sein könne, daß der Wille aber gut sei, wenn er pflichtgemäß sei, daß er pflichtgemäß sei, wenn er mit dem Gesetz übereinstimme, das sich in allen vernünftigen Wesen als realiter vorhanden ankündigt. Welches ist nun der Inhalt dieses Gesetzes? Da die Erfahrung lehrt, daß sich uns im Sittengesetz kein positiver Inhalt ankündigt, so werden wir darauf verzichten müssen, auf empirischen Wege zur Kenntniß der einzelnen positiven Vorschriften zu gelangen, deren Gesammtheit das Sittengesetz ausmacht. Dagegen wird es möglich sein, durch die Betrachtung der Form desselben zu den Fundstätten geführt zu werden, die das Material enthalten, mit dem sich die Form füllen läßt[90]).

Welches ist nun die Form des Gesetzes? Jedes Gesetz ist der Ausdruck der Nothwendigkeit, nach welcher sich eine gewisse Reihe von Erscheinungen in kausalem Zusammenhang abwickelt. Die Naturgesetze nun machen sich mit Nothwendigkeit geltend und lassen keiner Naturkraft die Möglichkeit in selbstgewählter Form thätig zu sein. Ihr Befehl lautet: „Es muß so sein." So spricht das Attraktionsgesetz: „die Körper müssen sich in dem Verhältniß ihrer Massen anziehen, und diese Anziehung muß im umgekehrten Verhältniß der Entfernung

[90]) Grundlag. d. Met. d. Sitten II. B. II. 26—33.

wirken." Diese Form ist dem Willen gegenüber unmöglich: denn ihm befehlen „du mußt das thun" hieße ihm als Wort und Begriff die Kehle abschneiden. Der Unterschied des für den Willen geltenden Sittengesetzes gegenüber dem Naturgesetz besteht nur darin, daß die Sprache des Naturgesetzes „es muß so geschehen" umgesetzt wird in die Sprache des Gebotes „es soll so sein." Es erhellt, daß beide Formen eine Nothwendigkeit des Gesetzes involviren. Das Naturgesetz fordert eine nothwendige Wirkung im mechanischen, das Sittengesetz eine pflichtmäßige Handlung im moralischen Sinne, nur daß eine gesetzwidrige Verbindung von Naturkräften die gesetzliche Wirkung aufhebt, dagegen gesetzwidrige Handlungen mit realem Erfolg beschlossen und ausgeführt werden können. Ferner hängt die Gültigkeit eines abstrakten Naturgesetzes davon ab, daß alle unter gleichen Umständen sich vollziehenden Wirkungen der Naturkräfte demselben entsprechen, während die Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes durch unsittliche Handlungen nicht aufgehoben wird. Das Sittengesetz kann demnach sich nur unter der Form eines Gebotes, eines Imperatives äußern. Die Form dieses Imperatives kann wieder eine doppelte sein, weil eine Handlung in doppelter Rücksicht gut sein kann. Sie ist nemlich entweder gut in Rücksicht auf etwas Anderes, zu einem bestimmten Zweck, der durch sie erreicht werden soll, so daß sie nur Mittel zu einem Zweck, nicht Zweck an sich ist, oder sie ist an sich gut und wird befohlen als nothwendig für einen Willen, welcher an sich der Vernunft gemäß zu sein strebt[91]). Das Gebot für Handlungen der ersten Art lautet: „die Handlung muß auf diese oder jene Weise geschehen, wenn dieser oder jener Zweck erreicht werden soll; sein Imperativ ist hypothetisch. Dagegen der Imperativ der an sich guten, von keinem äußeren Zweck abhängigen Handlungen ist unbedingt, kategorisch. Zur Erläuterung sollen Kant's eigene Worte angeführt werden: „Der kategorische Imperativ gebietet ein Verhalten unmittelbar, ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zu Grunde zu legen. Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Princip, woraus sie folgt."

Soll nun der kategorische Imperativ ein zureichendes Princip des ethischen Verhaltens aller Menschen sein, so muß er für Alle gelten,

[91]) J. G. Fichte sagt: „So gewiß der Mensch ein Mensch ist, so gewiß äußert sich in ihm eine Nöthigung, Einiges ganz unabhängig von äußeren Zwecken zu thun, lediglich, damit es geschehe, und Anderes ebenso gut zu unterlassen, lediglich, damit es nicht geschehe.

d. h. allgemeine Gültigkeit haben. Der Grundsatz, aus dem die Handlungen des Einzelnen hervorgehen, muß für Alle möglich sein, welches Gesetz Kant in folgende Formel faßt: „Handle so, daß du wünschen kannst, deine Maxime (Grundsatz) möge Maxime Aller werden." Dieser Wunsch des Einzelnen ist aber nur dann berechtigt, wenn er überzeugt ist, daß sein Verhalten weder den Gesetzen der Natur, noch den Gesetzen und der Idee der Geschichte widerspricht. Da nun alle diese Gesetze entweder a posteriori oder a priori gefunden werden können, so ist hiemit ausgesprochen, daß die reale, seiende Welt, die Erscheinungen auf dem Gebiete des Seins und Denkens als die Fundgrube positiver, das Handeln der Menschen regelnder Vorschriften zu betrachten seien.

Die besprochene Form des Sittengesetzes, der kategorische Imperativ hätte uns nun auf das Gebiet geleitet, auf welchem sich positive Gesetze auffinden lassen. Da nun eine detaillirte Entwicklung derselben nicht Zweck der Untersuchung ist, so wollen wir erörtern, wie der Wille beschaffen, mit welchen Kräften er ausgerüstet sein müsse, falls der kategorische Imperativ ihm gegenüber Geltung bekommen soll, oder mit anderen Worten, ob eine zur Ausführung der Gebote des kategorischen Imperatives geeignete und hinreichende Kraft vorhanden ist, so daß der gesetzmäßigen Forderung des Sollens ein naturgemäßes Können entspricht.

Daß eine solche Kraft vorhanden sein muß, geht aus der Thatsache des Sittengesetzes unmittelbar hervor. Denn wenn wir sollen, müssen wir auch können, oder es ist die allgemeine Thatsache des sittlichen Bewußtseins ein Hirngespinst, ein Moment und eine Eigenschaft der Vernunft, die der Vernunft selbst widerspricht, d. h. ein Unding. Da nun aber kein Gebot oder Verbot, welches auch immer sein Inhalt sein mag, als solches anerkannt und befolgt werden kann, wenn nicht das, was es gebietet als ein Seinsollendes aufgefaßt wird, dem nothwendigerweise ein Gefühl des Sollens und folglich auch des Könnens in der Brust des Gehorchenden entspricht, so muß dem Gebote des kategorischen Imperativs eine Kraft entsprechen, vermöge welcher dasselbe auch ausgeführt werden kann.

Welches ist nun diese eigenthümliche Kraft? Die Antwort können wir finden, wenn wir die wesentlichsten Momente des Sittengesetzes uns vergegenwärtigen. Wenn nun, wie früher gezeigt wurde, der wesentliche Unterschied zwischen den Naturgesetzen und den Geboten der Sittlichkeit darin besteht, daß die ersten ein Müssen, die zweiten ein Sollen gebieten, so muß auch bezüglich der

letzteren die Möglichkeit zugegeben werden, daß das sich für oder gegen die Befolgung derselben entscheidende Subjekt auch anders sich entscheiden kann, als es soll. Daraus geht hervor, daß die nothwendige Bedingung und Folge des Sittengesetzes ein freier Wille sein muß. Die Freiheit ist demnach die einzige Bedingung, unter der die Thatsache des sittlichen Bewußtseins möglich ist. Wir haben demnach auch nach den Principien, die Kant seinen Deduktionen zu Grunde legte, die logische Nothwendigkeit des Freiheitsbegriffes gefunden. Läßt sich aber nicht auch empirisch beweisen, daß der Idee der Freiheit objektive Realität zugeschrieben werden müsse? Wir glauben, ja! Es ist nemlich eine nicht zu leugnende Thatsache, daß die Menschen, wenn sie sich bei ihren Handlungen gegen das Gefühl der Sittlichkeit entscheiden, nach vollbrachter Handlung von dem Gefühle der Schuld und Reue geängstigt werden, selbst wenn dieselbe von vortheilhaften Folgen begleitet ist. Offenbar kann dies Gefühl der Reue nicht in der objektiven Handlung, sondern nur im handelnden Subjekt[92]) seine Quelle haben, und ist dasselbe nur erklärlich unter der Annahme, daß der Handelnde sich auch anders hätte entschließen und anders hätte handeln können. Denn wer nicht anders handeln konnte, der kann auch nicht mit freudigem oder schmerzlichem Gefühl auf seine Handlung zurückblicken. Die Thatsache der Reue oder des richtenden Gewissens ist demnach der empirische Beweis für die Realität der Willensfreiheit.

Hier dürfte wohl auch der Platz sein, die Frage zu beantworten, ob sich ein freier Wille mit der Annahme eines ihm gegenüberstehenden Sittengesetzes, das er als solches anerkennt und das seine Befolgung, wenn auch nicht erzwingt., doch fordert, verträgt, ob die Freiheit nicht eben schon damit aufgehoben ist, daß ihr zugemuthet wird, sich für ein Gebot zu entscheiden, und sich auf diese Weise beschränken zu lassen.

Das im Gewissen sich äußernde Sittengesetz erregt allerdings das Gefühl der Gebundenheit des Willens, aber nicht des Zwanges. Seine bindende Kraft besteht nur darin, daß es sich als Richtschnur des Handelns darstellt und zur Befolgung des Gebotes nicht zwingt, sondern blos ermahnt und auffordert. Ohne diese Aufforderung, ohne das Gefühl des Sollens würde die Freiheit zur ungebundenen Willkür, der gegenüber Recht und Sittlichkeit unmöglich wäre.

Wir glauben in dem bisher Gesagten die beiden Fundamentalb[egriffe]

---

92) Descartes „die Leidenschaften der Seele" § 191. „Die Reue ist das Gegentheil der Selbstzufriedenheit, eine Art von Traurigkeit, weil man eine unrechte Handlung begangen zu haben glaubt. Sie ist schmerzlich, weil ihre Ursache nur von uns kommt.

griffe der Kant'schen Ethik den kategorischen Imperativ und die Freiheit des Willens erörtert und ihre Entstehung, so wie ihren Gegensatz zu den Prinzipien der vorausgegangenen Systeme dargethan zu haben. Es sei uns, unbeschadet der hohen Achtung, die wir vor einem der tiefsten Denker des vorigen Jahrhunderts hegen, nun gestattet, allenfallsige Bedenken gegen diese Deductionen auszusprechen.

Kant's unsterbliches Verdienst besteht, wie schon früher berührt wurde, in der wissenschaftlichen Begründung des Sittengesetzes als des einzig möglichen Princips der Sittlichkeit und in der hohen Bedeutung, die er dem Pflichtbegriff vindicirte, womit er den Beweis lieferte, warum und in wiefern der Mensch ein ethisches Wesen ist. Was wäre aber der Mensch ohne diese ethische Würde? Nichts anderes, als ein höheres, klügeres Thier, das, wie alle Thiere nur Genuß und Wohlleben zu den Triebfedern seines Handelns machte, und willenlos dem stärkeren Triebe, der überwiegenden Neigung, der aus der Ueberlegung entspringenden Vorstellung der größeren Lust folgte. Der Mensch wäre aller Selbstständigkeit beraubt, kein Ich, kein Selbst, sondern wie das Thier der Sklave seiner Triebe und Begierden, nur mit dem Unterschiede, daß er von dieser Sklaverei ein Bewußtsein hätte. Seine Handlungen wären ebenso natürliche Ereignisse, wie „die Drehung der Windfahne von Ost nach West".

Trotz der hohen Bedeutung, die den Kant'schen Gedanken für die wissenschaftliche Gestaltung der Ethik beizulegen ist, trotz der Richtigkeit und Wahrheit des materiellen Inhaltes der positiven-Gesetzesbestimmungen, die sich aus den obersten Principien des Gesetzes, der Willensfreiheit und der Pflicht ableiten lassen, dürfte doch an der Kant'schen Spekulation der Umstand Bedenken erregen, daß diese Principien unvermittelt hingestellt und nicht aus einem höheren, unbedingten, letzten Princip abgeleitet sind. Stellt man nemlich die Frage: Woher stammt denn überhaupt das Gesetz, warum tritt es mit kategorischem Befehle auf? welches ist denn das einigende Band der genannten drei Grundbegriffe? so gibt Kant die Antwort: das Sittengesetz läßt sich nicht weiter ableiten, es ist eine Ur- und Grundthatsache des Bewußtseins und mit ihm ist die Freiheit implicite gegeben, weil sie seine Voraussetzung ist. Aber gerade diese unvermittelte Autonomie, die dem Willen beigelegt wird, dürfte zu manchem Bedenken Veranlassung geben. Mit welchem Rechte läßt sich nemlich behaupten, daß die Realität des Willens auch eine gesetzgeberische Thätigkeit desselben involvire? Denn Gesetz und Wille sind Begriffe, die an und für sich in keiner Beziehung zu einander stehen. Der Wille kann blos

wollen, das Gesetz verlangt ein Sollen. Keiner dieser Begriffe enthält den anderen als sein Moment, sondern beide stehen in unvermittelter Geschiedenheit einander gegenüber. Ferner weiß der Begriff der Freiheit, die doch offenbar von dem Willen, wenn er autonomer Gesetzgeber sein soll, beansprucht werden muß, an und für sich nichts von einem Gesetz und will auch kein Gesetz. Drittens läßt sich bemerken, daß der Wille, wenn er sich sein Gesetz selbst gibt, es auch beliebig aufheben kann, und daß ein Gesetz, das nur Gültigkeit für mich hat, solange ich es gelten lassen will, allen Anspruch auf unbedingte allgemeine Anerkennung aufgeben muß. Ein Gesetz, das nichts fordern kann, wenn ich seine Forderung nicht anerkennen will, ist eben kein Gesetz und steht mit seinem eigenen Begriff in Widerspruch.

Die Bedenken, die sich gegen die Autonomie des Willens in dieser schroffen Fassung erheben lassen[92]), dürften vielleicht bei folgenden Erwägungen sich heben, ohne den Verdiensten Kant's Abbruch zu thun.

Offenbar muß nemlich zwischen den absoluten Denk- und Willensgesetzen eine wesenhafte Gemeinschaft bestehen. Denn

1) Denken und Wollen sind Aeußerungen und Bethätigungen eines und desselben Vermögens, nemlich der Vernunft.

2) Setzt jeder Willensakt einen Akt des Denkens und Ueberlegens voraus, wenn das Handeln kein kopfloses sein soll. Ist nun das Vorausgehen eines sich richtig vollziehenden Denkaktes die conditio sine qua non eines vernünftigen Handelns, oder mit andern Worten, sind Denken und Handeln Kinder derselben Mutter, so müssen dieselben Erwägungen, die nemlichen Normen, die das richtige Denken bedingen, auch Gültigkeit für die praktische Bethätigung der Vernunft im Handeln haben.

Wenn aber von einem Gedanken die Rede sein soll, so muß ein denkendes Subjekt denkend Etwas (ein Objekt) denken. Analog wird nun beim Handeln und Wollen ein wollendes Subjekt, wollend Etwas (eine That) wollen müssen. Es sind demnach bei jedem Willensakte zu unterscheiden das wollende Subjekt, das

[92]) Daß denselben einige Bedeutung beizulegen sein dürfte, geht daraus hervor, daß Fichte im Hinblick auf diesen absoluten, als unbedingter Gesetzgeber auftretenden Willen und auf die nicht weiter abzuleitende Existenz des Sittengesetzes sich genöthigt sah, die moralische Weltordnung das Göttliche zu nennen. „Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines andern Gottes, und können keinen anderen fassen.

(Anm.) Allerdings ist die Weltordnung vernünftigen und göttlichen Ursprungs, aber nicht Gott. Vernunft und Gott sind in der Welt, aber die Welt ist nicht die Vernunft und ist nicht Gott, ebensowenig die Weltordnung.

Wollen desselben und der Gegenstand, auf den sich das Wollen bezieht[93]). In welchem dieser drei Begriffe sind nun das die Sittlichkeit bedingende Absolute und die aus dessen Wesen abzuleitenden Gesetze zu suchen, oder, wie Katzenberger sagt, hat 1) das Absolute im Handeln Bedeutung und Gültigkeit für das handelnde Subjekt, aber nur für dieses, oder liegt es 2) in den gewollten Objekten und wird es im wollenden Subjekte sich seiner nur bewußt, oder ist es 3) sowohl für die wollenden Subjekte, als auch für die gewollten Objekte in Beziehung auf einen, die absolute Harmonie und Gesetzmäßigkeit beider bedingenden höhern absoluten Schöpfergeist.

Wer sich für die zweite Annahme entscheidet, stellt sich auf den Boden der eudämonistischen Systeme und muß sich die Aufforderung zur Widerlegung aller gegen dieselben erhobenen Bedenken gefallen lassen. Denn da bei diesen Sittlichkeit identisch ist mit „Glückseligkeit und Wohl des Einzelnen," und Glückseligkeit nur Bedeutung für den Einzelnen hat, also etwas subjektives und individuelles ist, und da sie sich nicht anders fassen läßt, als die Befriedigung natürlicher, von innen oder außen angeregter Triebe und Neigungen, so liegt offenbar das Absolute in dem erstrebten Objekte, von dessen Güte und Zweckdienlichkeit zur Befriedigung der Neigungen das handelnde Subjekt sich blos das Bewußtsein verschafft hat. Hier tritt also der Fall ein, daß das Absolute des sittlichen Handelns und Wollens im Objekte aufgeht, und die gewollten Objekte zu absoluten und göttlichen macht. „Es wird der Mamon ihr Gott".

Im Gegensatz zu den eudämonistischen Anschauungen versuchte Kant nach der unter 1 gegebenen Annahme das Absolute der Sittlichkeit im menschlichen Geiste allein zu finden. Aber dadurch, daß er den Willen zum absoluten Gesetzgeber machte, blieben das Sittengesetz und das von ihm geforderte Vermögen der Freiheit ohne Vermittlung einander gegenüber gestellt, und wie sich beide gegenseitig bedingen und fordern, sobald die Existenz eines derselben anerkannt wird, so werden sie bedeutungslos und heben sich auf, wenn das wollende Subjekt selbst als der letzte Grund des Wollens gefaßt wird. In Folge dieses Verstoßes sah sich Kant genöthigt, dem Sittengesetz eine blos formale Bedeutung beizulegen. Es blieb aber deshalb leer und inhaltlos. Ein Gesetz aber ohne Inhalt ist ein Messer ohne Klinge, an dem der Stiel fehlt. Wenn es Nichts positives gebietet oder verbietet, so fordert es auch kein zur Realisirung dieses Nichts nothwen-

[93]) Vergleiche die scharfsinnige Deduktion bei Katzenberger: Grundfragen der Logik § 35. S. 85.

diges Vermögen (Freiheit). Eine weitere Folge der aus der Autonomie des Willens sich ergebenden Aseitas desselben würde sein, daß, wenn der Wille absolut ist, auch dessen Träger, das wollende Subjekt absolut, d. h. ein Menschgott, ein Endlich-Unendliches, ein bedingtes Unbedingtes sein müßte. Was Katzenberger von dem verfehlten Resultate des absoluten Idealismus sagt, gilt auch von dem Versuche, das Absolute in das wollende Subjekt und zwar in dieses allein zu verlegen.

Wenn nemlich das beschließende Subjekt in absoluter Machtvollkommenheit sich beliebige Gesetze für sein Handeln geben kann, wenn demnach alle Entschließungen absoluten Werth haben können, so können und müssen alle Handlungen auch die unmoralischen etwas Absolutes, Göttliches enthalten.

Wenn nun dem als Thatsache feststehenden Sittengesetz absolute Gültigkeit und Unbedingtheit zugesprochen werden muß, wenn es ein Sittlichkeit setzendes und realisirendes sein soll, wie Kant bewiesen hat, wenn aber das absolute in ihm weder im wollenden Subjekte allein, noch in dem gewollten Objekte haften kann, so muß ein Grund für das Absolute im Sittengesetz und im Willen gesucht, beide aber dürfen nicht selbst zum Absoluten gemacht werden, wenn unserer Endlichkeit und Bedingtheit als Menschen die gebührende Rücksicht werden, und die Unbedingtheit des Sittengesetzes weder beeinträchtigt werden soll. Ist aber der Grund dieser Unbedingtheit weder im Sittengesetz, noch im Willen, noch im gewollten Objekte, sondern außer diesen zu suchen, so muß entweder ein „taubstummes" Fatum, ein allgemeiner Weltgeist als dieser Grund angenommen werden, oder ein absolut vernünftiger, geistiger, persönlicher Urheber, ein intelligenter göttlicher Gesetzgeber außer uns muß der Urgrund des Absoluten im Willen und Sittengesetz sein. Das Erstere kann nicht der Fall sein, solange nicht ein unpersönlicher, unvernünftiger Grund Urheber einer vernünftigen Gesetzgebung werden kann.

Hiemit wären wir durch die Rektifizirung des Kant'schen Moralprincips zu einem Resultate gelangt, das dem Menschen seine ganze Würde läßt, ohne ihn über sich hinaustreten zu lassen[94]). Er ist und bleibt der selbstbewußte und freie Vollstrecker und Uebertreter des Sittengesetzes, wird aber nicht der autonome Geber desselben. Erst durch diese Christianisirung wird der kategorische Imperativ befähigt, ein ächter und wahrer Motor des menschlichen Handelns zu werden.

Wir wollen nun zum Schlusse noch nachweisen, welche Tragweite und

[94]) Katzenberger a. a. O. § 45. S. 92

Bedeutung derselbe in diesem Gewande für die wissenschaftliche Thätigkeit unseres Jahrhunderts und aller Zeiten hat.

Der kategorische Imperativ, angewendet auf die Erkenntniß der Dinge, auf das Wissen, betrifft offenbar nur die Form und den Zweck desselben. Die Bedeutung und Nothwendigkeit des menschlichen Wissens läßt sich aber nur unter der Bedingung eines klaren Bewußtseins von dem Zweck der menschlichen Existenz überhaupt darthun. Um nun die ebengestellte Frage annähernd zu beantworten, wird die Erörterung folgender Grundfragen nicht erspart werden können.

1) Wozu ist der Mensch in die Welt gesetzt?
2) In wiefern ist Erkenntniß und Wissen ein nothwendiges Mittel zur Erreichung dieses Zweckes?
3) Welches sind die Gesichts- und Zielpunkte, die wir bei unserem Streben nach dieser Erkenntniß stets im Auge behalten müssen, wenn unser Wissen ein wahres und zur Erreichung des höchsten Zieles des Individuums und der Gesammtheit ausreichendes sein soll.

Wie kann aber von einem Zweck des menschlichen Lebens überhaupt die Rede sein, da ein Theil der Vertreter der Naturwissenschaften den Zweckbegriff überhaupt als einen nicht empirischen aus den Tempel der Wissenschaft verbannt? Die Frage ist berechtigt. Da es aber nicht unsere Aufgabe ist, auf eine weitläufige Beantwortung derselben und auf eine detaillirte Widerlegung der Ansicht von der Zwecklosigkeit alles Werdens und Geschehens einzugehen, so möge es genügen, darauf hin zu weisen, daß eine ebenso große Anzahl von Männern der Wissenschaft, deren Autorität mit gleichem Gewichte in die Wagschale fällt, den Leugnern eine gewisse Zwecke verfolgenden Entwicklung alles Seins und Werdens gegenübersteht. Wir begnügen uns auf das Resultat unserer Deduktion hinzuweisen, die uns zur Annahme eines absoluten, zwar außer uns, aber in Beziehung zu uns stehenden intelligenten, geistigen, freien Schöpfers führen mußte, wenn wir bei der Erörterung der Hauptmomente des menschlichen Willens, der Freiheit und des Gesetzes nicht zu absurden d. h. unmöglichen Schlußfolgerungen gelangen wollten. Ist nun ein absoluter geistiger Schöpfer der Grund unseres Wesens überhaupt, also auch der ethischen Seite desselben, so kann er als die absolute Vernunft in uns bedingten Menschen einem freien Willen ein absolut gültiges Sittengesetz nur zu einem bestimmten Zweck gegenübergestellt haben. Warum ist nun der Mensch ein ethisches Wesen, oder: Was ist der Zweck seines Handelns?

Um uns nicht in die Region phantastischer Luftschlösser zu verirren oder uns in das Reich schwärmerischer Träume zu verlieren, wollen wir

uns nicht in einem salbungsreichen und hochtönenden Phrasengeklingel über den Werth oder Unwerth des menschlichen Lebens, über die hohe Würde des Menschen und des ihm vorgesteckten Zieles ergehen, sondern wollen uns auf den etwas struppigen Boden der Erfahrung stellen und uns nach Thatsachen im Innern des Menschen und in der ihn umgebenden Natur umsehen, die uns als Ausgangspunkt dienen können für unsere Wanderschaft nach jener Höhe, von der aus wir in einem mit klaren Farben gemalten Bilde schauen können: Warum wir etwas sein sollen, und Was wir sei sollen?

Es ist eine nicht leicht wegzuleugnende Thatsache, daß in jedem Stadium des Daseins sich dem Menschen das Gefühl aufdrängt, daß er nicht ist, was er sein soll. Diese Thatsache ist nur begreiflich, wenn der Entwicklung und dem Werden des Einzelnen und der Gesellschaft ein festes Ziel gesteckt und die Möglichkeit gegeben ist, zu demselben zu gelangen. Die Seele, die fühlt, daß sie nie ist was sie sein soll, muß jedenfalls eine Ahnung haben von ihrem Zweck und dem Bewußtsein, in einem fortwährenden Proceß der Entwicklung sich zu dem machen zu können, was sie sein soll. Aber ohne ein immanentes, den Verlauf dieses Processes bestimmendes Ziel ist dieser Proceß undenkbar, wenn sein Resultat nicht ein unbestimmtes, zufälliges, wüstes Werden, „das ebenso ein Thier, oder einen Teufel, wie einen vollkommenen Menschen" ergeben kann, sein soll. Es muß demnach dem Menschen in seinem Streben, seinem Werden und Wachsen ein bestimmtes Ziel gesetzt und dies Ziel für Alle ein wesentlich gleiches sein, weil alle Individuen wesentlich gleiche sind und sein müssen, um Menschen im Plural zu sein und als solche einander zu erkennen und anzuerkennen.

Die Thatsache des Gefühles eines Seinsollenden in der Seele ist demnach ein Beweis für ihre ethische Bestimmung. Sie kommt hiedurch zum Bewußtsein, daß ihr ein Ziel gesetzt ist, dem sie in ihrem Leben, ihrer Entwicklung, ihrem Wollen und Handeln zustreben soll. Aber das zarte Gefühl, daß wir nicht sind, was wir sein sollen, vermag in uns nichts Anderes zu erzeugen, als das Bewußtsein, daß wir etwas Anderes sein sollen, als was wir sind. Um nun unserem Streben die richtige Bahn zu zeigen, auf der wir zu dem bestimmten Ziel unseres Seins gelangen können, tritt zu dem ethischen Gefühl des Andersseinsollens noch der ebenfalls empirische Trieb nach Vervollkommnung, d. h. nach der Entfaltung, Ausbildung und Bethätigung aller körperlichen und geistigen Fähigkeiten, die zu einem harmonischen Ganzen vereinigt die Bestimmtheit und das Wesen des Individuums ausmachen. Zunächst strebt derselbe nur eine Vervollkommnung der natürlichen Kräfte in quantitativer Beziehung an, die aber nothwendig ist, weil ohne sie der Mensch als ein natürliches, mit einem organischen, natürlichen Leib versehenes Wesen seinen Geist nicht bethätigen kann, wenn ihm nicht die Natur die nothwendigem Mittel an die Hand gibt.

Obgleich aber die natürliche, quantitative Ausbildung eng zusammenhängt mit der ethischen (qualitativen) Vervollkommnung, so ist sie doch nicht die conditio sine qua non derselben. Denn wie uns die Erfahrung zeigt, hat gerade unsere Zeit die natürlichen Kräfte des Menschen, seine Kenntniß der Natur und seine Herrschaft über dieselbe in einem Grade erweitert, daß die europäische Menschheit mit Stolz auf dies Säkulum zurückblicken kann; ob jedoch die sittliche Vervollkommung mit der Entwicklung der natürlichen Kräfte des Menschen gleichen Schritt gehalten hat, dürfte zu bezweifeln sein. Umgekehrt kann eine hohe ethische Vollkommenheit ohne die natürliche bestehen, da der Kern derselben nicht liegt im äußeren Thun und Wirken, sondern in der Gesinnung, den Motiven und Zwecken. Das Handeln ist blos die Außenseite, die Erscheinung der Sittlichkeit, die sich freilich ohne allen Dienst der natürlichen Kräfte nicht äußern kann, aber wohl ohne deren höchstmöglich Ausbildung. Aber der Mensch fühlt nicht blos einen Trieb, sein natürlichen Kräfte immer mehr auszubilden, sondern auch die ethische Seite seines Wesens zu vervollkommnen.

Ihren Abschluß wird diese Vervollkommnung finden in der verwirklichten Idee, d h. wenn das Individuum und die Gesammtheit bei der Verwirklichung ihres Gattungsbegriffes angekommen sind, wenn der Einzelne und die ganze menschliche Gesellschaft sind, was sie sein sollen, nemlich der möglichst vollkommene Abglanz des absoluten göttlichen Wesens in der Form der Abhängigkeit und Bedingtheit. Welche hohe und edle Bedeutung bekommt von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet das alltägliche Thun und Treiben der Weltmenschen, wenn es von dem Gedanken belebt und getragen wird: der Mensch soll kämpfen und arbeiten, weil ohne die Sicherung und Befestigung der physischen Existenz die reale Darstellung der Idee desselben nicht möglich ist. Wie manches Strafgesetzbuch würde überflüssig werden, wenn die Menschheit von echt sittlichem Geiste beseelt in ihrem Ringen nach den Mitteln des Genusses diesen nicht als Zweck und Ziel, sondern nur als Mittel zur Verwirklichung ihrer Idee betrachten würde. Aber nicht nur das alltägliche Thun und Lassen gewinnt im Hinblick auf die ethische Bestimmung dks Menschen eine hohe, des Menschen würdige Bedeutung, sondern noch weit mehr das gesammte geistige Leben, nemlich Wissenschaft, Kunst und Geschichte, welche das geistige Spiegelbild der in gemeinsamen

Aktionen sich realisirenden Idee der Gesammtheit genannt werden können. Nur wenn Kunst, Wissenschaft und das politische Handeln der Völker, die gewissermassen die Ausgestaltungen der die Weltgeschichte leitenden Grundbegriffe des Schönen, Wahren und Guten sind, als unerläßliche Bedingung der ethischen Vervollkommnung des Menschen aufgefaßt werden, erhalten sie eine reale Bedeutung. Weit entfernt, Wissenschaft und Kunst zu bloßen Dienerinnen des alltäglichen Lebens zu machen und ihre relative Selbstständigkeit und die ihnen an sich zukommende Bedeutung zu verneinen, werden wir die Bemerkung wagen dürfen, daß Kunst und Wissenschaft ohne einen mit dem höchsten Weltzweck in Verbindung stehenden und dessen Verwirklichung bedingenden Zweck gedacht, nur haltlose Luftgebilde und spielende Bethätigungen einer schrankenlosen Phantasie hervorbringen können, und nicht die Zeit und Mühe werth sind, die man auf sie verwendet. Eine relative Bedeutung wird ihnen freilich vindicirt werden müssen, wie dem Saamenkorn, das an und für sich auch Etwas ist, aber seine eigentliche Bedeutung erst gewinnt, wenn es als entwickelter Strauch, als Blüthe und Frucht gedacht wird.

Diese Gedanken dürften an Wahrscheinlichkeit gewinnen, wenn sich nachweisen ließe, daß das der gesammten Wissenschaft zu Grunde liegende Streben nach Erkenntniß und Wahrheit mit seinen letzten Wurzelfasern auf ethischem Boden haftet. Würde dies gelingen, so wäre die Bedeutung des Seinsollens, des kategorischen Imperativs für das Wissen als ein für die ethische Vervollkommung nothwendiges Moment dargethan und zugleich die Bedingungen, die Art und Weise nachgewiesen, wie die Wissenschaft betrieben werden muß, um diesen Zweck zu erreichen. Zu diesem Behufe wollen wir betrachten, was denn eigentlich der Wissenstrieb erstrebt. Nichts Anderes als die Erkenntniß dessen, was den Erscheinungen zu Grunde liegt, d. h. die Erkenntniß des Dinges an sich, ohne dessen Existenz die Erscheinungen nicht gedacht werden können, wenn sie nicht Erscheinungen sein sollen, in denen Nichts erscheint. Diese Erkenntniß können wir aber auf natürlichem Wege nur durch Vorstellungen, d. h. Spiegelbilder der Erscheinungen in unserer Seele gewinnen, indem wir dieselben nach strengen Denkgesetzen unterscheiden, verbinden und beziehen, um so über sie hinaus zur Erforschung des Grundes, der Bedingungen und Gesetze der erscheinenden Dinge zu gelangen. Erst wenn wir überzeugt sind, auf diese Weise die Dinge ergründet zu haben, sprechen wir von wahrer Erkenntniß, von der Erkenntniß der Wahrheit, und bezeichnen sie als die Uebereinstimmung des Wissens mit dem Sein. Wozu aber dies Streben nach Wahrheit? In

unserer sinnlichen Natur kann es nicht wurzeln, denn der sinnliche Mensch fragt nicht, wie die Dinge an sich sind, sondern nur, welchen Einfluß sie auf seine Existenz haben und welche Genüsse sie bieten. Aber auch die eine Hälfte unseres geistigen Lebens und Wesens, der Intellekt *an sich* kann nicht die Quelle jenes Strebens sein. Denn erfahrungsgemäß bethätigen sich die intellektuellen Kräfte nur in der Bildung von Vorstellungen und Begriffen. Die Vorstellungen aber, die der Intellekt beliebig ändern, umgestalten, scheiden und verknüpfen kann, haben *an sich* gar keine Beziehung zu den Dingen *an sich*, d. h. zu den den Erscheinungen zu Grunde liegenden, constanten, unveränderlichen Ursachen. Demnach kann das Streben, nach der Erkenntniß dessen, was hinter den Erscheinungen liegt, seinen letzten Grund nicht in dem Erkenntnißvermögen an sich haben, zumal da erfahrungsgemäß Vorstellungen von den reellen Dingen, selbst unter der Voraussetzung, daß sie mit den Dingen vollkommen übereinstimmen, also wahr sind, für die Menge weniger Interesse haben, als die selbstgeschaffenen, freigebildeten Vorstellungen der Künstler und Dichter.

Wenn nun das Streben nach Wahrheit seinen Grund in unserer *geistigen Natur haben muß*, in den zur Erkenntniß überhaupt nöthigen Kräften und Vermögen *an sich aber nicht haben kann*, so ist seine Quelle allein zu suchen in der *ethischen Befähigung*, in der *sittlichen* Seite der menschlichen Natur. Es wird sich dies noch deutlicher durch folgende Betrachtung zeigen.

Was wir von dem Wesen, dem An-sich-sein der Dinge zu erkennen bestrebt sind, sind in letzter Instanz die in den Denkobjekten waltenden Gesetze ihrer Bildung, ihrer Veränderung, ihren Bewegungen und Wirkungen, die Ordnung und Regel ihres Entstehens, Beisammenseins und Vergehens. Gesetz und Ordnung sind aber ethische Grundbegriffe zu deren Formirung wir durch Sinnesperceptionen allein nicht gelangen können, da Gesetz und Regel sich nicht sinnlich wahrnehmen lassen, und wir deren Vorstellungen im letzten Grunde in uns selbst tragen. Wir bringen sie nicht erst in die Welt, können aber auch zu ihnen durch die Welt allein nicht gelangen, sondern vermögen blos ihre Realität in der Welt zu finden und wieder zu erkennen. Sie sind Gedanken, zu denen wir die Fundamentalmomente in uns haben müssen, bevor wir sie in ihrer Realität in der uns umgebenden Welt entdecken können. Nun sind

1) Gesetz und Ordnung dasjenige, was wir das Wesentliche der *wahren* Erkenntniß der Dinge bezeichnen; es können aber

2) wie gezeigt wurde, die letzten Wurzelfasern des Wahrheitstriebes

in den intellektuellen Vermögen des Menschen an sich nicht liegen; es sind

3) auch die Begriffe von Gesetz und Ordnung die Grundbegriffe der Sittlichkeit; demnach muß der Grund des besprochenen Dranges nach Erkenntniß der Wahrheit in der ethischen Seite des menschlichen Geistes liegen.

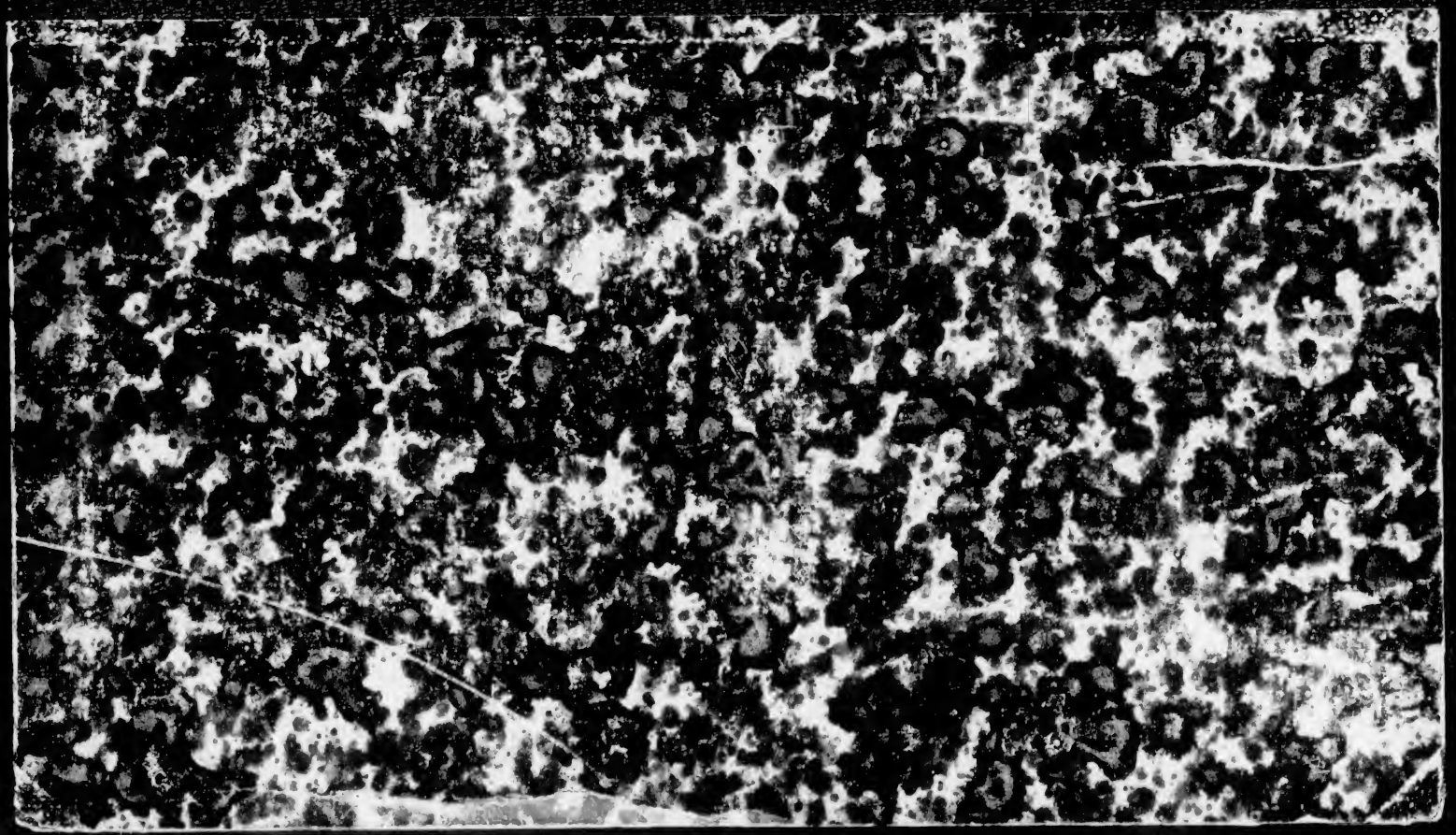
Wenn nun die Bethätigung des Wissenstriebes auf sittlichem Boden wurzelt, wenn das wissenschaftliche Streben eine sittliche Handlung ist, oder wenigstens sein soll, so kann ihm vernünftiger Weise kein anderer Zweck zugeschrieben werden, als nach Möglichkeit die sittliche Vervollkommnung des Menschen zu realisiren. In wiefern kann nun das Wissen diesem Zwecke dienen?

Die Antwort wird möglich werden, wenn wir uns die wesentlichen Momente des vollständigen, wahren Wissens vergegenwärtigen.

Da nemlich, wie oben gezeigt wurde, ein absoluter geistiger Schöpfer der Welt angenommen werden muß, von einem vernünftigen Schöpfer eine Welt und ihr Inhalt nur zu einem bestimmten Zweck geschaffen werden kann, so müssen alle natürlichen Objekte zu einem gewissen Zweck gesetzt sein. Das Wissen um dieselben wird nur dann ein vollständiges sein, wenn es nicht nur auf das Was und Wie, sondern auch auf das Warum der Dinge eine Antwort geben kann. Obgleich viele Naturforscher die Frage nach dem Zweck der Dinge als eine unberechtigte zurückweisen, so drängt sich dieselbe dennoch stets wieder hervor und unter der Hand treten in Mitte der wirkenden Ursachen auch Zweckursachen auf und behaupten ihre Berechtigung auf Beantwortung der Frage um ihr Dasein mit gleichen Anspruch.

Die Frage nach dem Zweck der Dinge muß also von der Wissenschaft beantwortet werden, wenn sie vollständig und nicht lückenhaft sein will. Was heißt aber nach dem Zweck der Dinge fragen anderes, als nach dem Werthe fragen, den ein Ding als Theil, als Mittel zur Erhaltung des Ganzen und zur Verwirklichung der Idee d. h. zur Realisirung des Gattungsbegriffes hat? Indem nun aber jedes Naturding als Mittel zur Erhaltung des Ganzen mitwirkt, dient es, wie Ulrici mit Recht sagt, nicht nur seiner eigenen Selbsterhaltung, die nur im Ganzen möglich ist, sondern ist auch ein Mittel zur Verwirklichung des Zweckes des menschlichen Daseins, da offenbar die Menschen auch mit dem Naturganzen gesetzt sind. Es kann demnach von einem vollständigen Erkennen der Natur nur dann die Rede sein, wenn man die Bedeutung kennt, die die einzelnen Dinge für das Ganze und implicite auch für das oberste Ganze der Natur, den Menschen haben. Damit soll nicht sophistisch

gesagt sein, daß die Welt nur um unsertwillen vorhanden, und nur im Interesse des Menschen so beschaffen sei, wie sie beschaffen ist, so daß demnach der Mensch das Maß aller Dinge wäre, sondern nur, daß wir unserem Wissen um die Natur nur dann das Prädikat der Totalität beilegen können, wenn es Antwort zu geben vermag auf die Frage nach der Bedeutung, die die einzelnen Naturdinge für das Ganze und für uns haben, und daß wir nur ganze und vollkommene Dinge die nennen, die in ihrer Art der Realisirung der Idee am besten dienen. Das aber seinem Zweck entsprechende Ding ist das Ding in seiner ethischen Bedeutung, da es ist, was es sein soll. Ist aber der Zweck des menschlichen Lebens sowohl des Einzelnen als der Gesammtheit die Darstellung des Ideals der Menschheit, und kann dieselbe nur in einer unendlichen Progression geschehen, so muß mit der sittlichen Vervollkommnung des Menschen auch die Vervollkommnung der Natur gleichen Schritt halten, da der Mensch mit dem Naturganzen unzertrennlich verbunden durch dasselbe bedingt und in dasselbe gesetzt ist. Hiemit steht im Einklang die Behauptung der Naturforscher, daß die Natur einer stetigen Vervollkommnung in der Ausgestaltung des Einzelnen als organischen Gliedes des Ganzen zustrebt. Die Verwirklichung des Ideals des Menschen und der Natur sind demnach enge mit einander verknüpft.

Ist also nicht nur unsere Existenz und Erhaltung, sondern die Erreichung der höchsten Zwecke unseres geistig-körperlichen Daseins durch die Dinge der Natur bedingt, so ist die Kenntniß des wahren Wesens, Grundes und Zweckes derselben absolut nothwendig, wenn wir sie richtig benützen wollen zur Verwirklichung unseres wahren Wohles. Das Streben nach Erkenntniß der Wahrheit, die wissenschaftliche Bethätigung des menschlichen Geistes ist demnach eine ethische Nothwendigkeit, eine heilige Pflicht. Das Gebot des kategorischen Imperativs aber für die Wissenschaft lautet: Forsche und denke nicht wie du willst, sondern wie du sollst, und halte in deinem Forschen diejenigen Wege ein, die nach deiner festen Ueberzeugung dich zu dem wahren Ziele des Wissens als des vorzüglichsten Mittels und der nothwendigen Bedingung für die Erreichung des Zweckes der Existenz der Menschheit hingeleiten. Den hehren Namen „Pflicht" sollen demnach alle Männer der Wissenschaft mit Flammenschrift auf ihr Banner schreiben; denn nur so ist es möglich, daß endlich, wie Burmeister am Schlusse seiner Schöpfungsgeschichte sagt, die Menschheit ihrem Ziele sich nähere, wandelnd vom Wahne erlöst im Lichte der Wissenschaft, die sie geboren und gehoben hat, getragen von dem Bewußtsein der Freiheit, die sie errungen hat.

193K11 D5
Schramm
Kant's kategorischer imp.
COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010673628